ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Historia Religionum
32

Religion in Asien?

Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs

Editor-in Chief:
Peter Schalk

Co-Editors:
Max Deeg
Oliver Freiberger
Christoph Kleine
Astrid van Nahl

UPPSALA
UNIVERSITET

Uppsala 2013

©The Authors

ISSN 0439-2132
ISBN 978-91-554-8427-9

Distributed by Uppsala University Library Uppsala, Sweden
Box 510, SE-751 20 Uppsala, Sweden
www.uu.se
acta@ub.uu.se

Diese Arbeit wurde durch eine finanzielle Unterstützung des Margot und Rune Johansson Fonds an der Universität Uppsala ermöglicht.

Cover:
Die beiden chinesischen Zeichen 宗教, auf Chinesisch *zongjiao* und Japanisch *shūkyō* gelesen, repräsentieren den frühmodernen japanischen Versuch, durch einen Neologismus einen dem westlichen "Religion" entsprechenden Begriff zu prägen. Dies scheint die Notwendigkeit – und somit das Fehlen – eines solchen Begriffes und Konzeptes in Ostasien aufzuzeigen, dem jedoch eine komplexere begriffshistorische und ideengeschichtliche Realität gegenübersteht, die in den verschiedenen Beiträgen des vorliegenden Bandes thematisiert und diskutiert wird.

Vorwort

Der 1998 gegründete Arbeitskreis Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) hält in loser Folge Arbeitstagungen ab, bei denen Forscher aus verschiedenen Gebieten der asiatischen Religionsgeschichte Studien zu einem übergreifenden religionswissenschaftlichen Thema vorstellen und diskutieren. Die Themen der ersten fünf Tagungen waren Religion und Staat, Orientalismus und Okzidentalismus, Norm und Praxis, Kanonisierung und Kanonbildung sowie Historiographie und Hagiographie. Die Ergebnisse dieser Tagungen liegen publiziert vor.[1]

Die sechste AKAR-Tagung zum Thema „*Ist Religion eine europäische Erfindung? Auf der Suche nach semantischen und funktionalen Äquivalenten in der asiatischen Religionsgeschichte*" fand vom 28.–31. Juli 2010 in der Villa Tillmanns in Leipzig statt. Die Tagung wurde in Kooperation mit dem Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig durchgeführt und durch die großzügige finanzielle Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Das Leitthema der Tagung war die Frage, ob im vormodernen Asien semantische und/oder funktionale Äquivalente zum modernen westlichen Religionsbegriff aufzufinden sind. Dies wird seit einigen Jahren von namhaften Wissenschaftlern immer wieder bestritten – ob zu Recht, wurde auf dieser internationalen und interdisziplinären Tagung diskutiert. Peter Schalk musste die Teilnahme an der Tagung aus dienstlichen Gründen kurzfristig absagen, hat aber seinen Beitrag zur Publikation zur Verfügung gestellt. Die Vorträge von Hubert

---

[1] Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 17 (Uppsala: Uppsala University, 2001); dies. (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Acta Universitatis Upsaliensis: Historia Religionum 22 (Uppsala: Uppsala University, 2003); dies. und Astrid van Nahl (Hg.), *Im Dickicht der Gebote: Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 26 (Uppsala: Uppsala University, 2005); dies. (Hg.), *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 30 (Uppsala: Uppsala University, 2010); Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine (Hg.), *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2011).

Seiwert, Jens Wilkens und You Jae Lee wiederum konnten hier leider nicht erscheinen.

Wir haben die angenehme Pflicht, uns bei Personen und Institutionen zu bedanken, die die Veröffentlichung dieses Bandes möglich gemacht haben. Zunächst gilt unser Dank den Mitarbeitern des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Leipzig, die uns durch ihren organisatorischen Einsatz hinter den Kulissen ein sorgloses Sinnieren über akademische Fragen ermöglichten, insbesondere Frau Steffi Rüger. Wir bedanken uns auch bei den Kolleginnen und Kollegen aus Leipzig, die die Diskussionen durch wertvolle Beiträge bereicherten. Besonders herzlicher Dank gebührt wieder Peter Schalk, dessen unermüdliche Mahnungen dafür sorgten, dass dieser Band nicht erst im nächsten Jahrzehnt erscheint, und Astrid van Nahl, der es gelungen ist, allen Widerständen von Herausgebern und Autoren zum Trotz ein fertiges Buchmanuskript zu erstellen.

Max Deeg (Cardiff)
Oliver Freiberger (Austin)
*Christoph Klein*e (Leipzig)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort v

Einleitung ix

MARTIN RIESEBRODT (Chicago)
Religion als analytisches Konzept und seine universale Anwendbarkeit 1

SÜDASIEN

OLIVER FREIBERGER (Austin)
Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus 15

MICHAEL BERGUNDER (Heidelberg)
„Religionsvergleich“ in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts? Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“ 43

PETER SCHALK (Uppsala)
Tamilische Begriffe für Religion 81

ZENTRAL- UND NORDASIEN

ULRIKE ROESLER (Oxford)
Die Lehre, der Weg und die namenlose Religion: Mögliche Äquivalente eines Religionsbegriffs in der tibetischen Kultur . . 129

KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ (Bern)
Lamas und Schamanen: Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um aussereuropäische Religionsbegriffe 151

OSTASIEN

MAX DEEG (Cardiff)
Religiöse Identität durch Differenz und Abgrenzungsdiskurs als indirekte Anerkennung von Gemeinsamkeit: chinesisch-buddhistische Apologetik und ihr „Religions“begriff 203

CHRISTOPH KLEINE (Leipzig)
Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien. 225

MARTIN REPP (Frankfurt a.M.)
Äquivalente Worte für „Religion“ und verwandte Begriffe in der Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Buddhisten im Japan des 16./17. Jh. 293

HANS MARTIN KRÄMER (Bochum)
An der Schwelle zum modernen Religionsbegriff: Der Beitrag japanischer Buddhisten, 1850–1880 319

CHRISTIAN MEYER (Leipzig)
Der moderne chinesische „Religionsbegriff“ *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis. Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts 351

English summaries 393

Die Beiträger 401

Einleitung

Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine

Man könnte meinen, die Religionswissenschaft befinde sich – trotz der gestiegenen öffentlichen Wertschätzung des Fachs – in einer hausgemachten Krise. Nicht genug damit, dass die dramatische personelle Unterausstattung der immens breit angelegten Disziplin die Gefahr einer Auflösung in transdisziplinären Forschungsverbünden mit sich bringt, die zunehmend eine fruchtbare und identitätssichernde interdisziplinäre Vernetzung zu ersetzen droht. Auch von innen heraus wird die Autonomie und Identität der Religionswissenschaft seit einigen Jahren immer wieder in Zweifel gezogen. Hauptgrund für die Selbstzweifel ist die Feststellung, die Religionswissenschaft verfüge seit dem Ende der Religionsphänomenologie weder über eine genuine Methode noch einen exklusiven Gegenstand.[1] Beides, so eine verbreitete Meinung, sei aber eine unabdingbare Voraussetzung für die Identität einer wissenschaftlichen Disziplin. Dass man mit dieser Sichtweise die Identität vieler, vor allem geisteswissenschaftlicher Fächer in Frage stellen könnte, sei hier nur am Rande angemerkt.

Dass eine Disziplin, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln und unter diversen Fragestellungen mit sehr heterogenen empirischen Gegenständen beschäftigt, eine Vielzahl unterschiedlicher Methoden zur Anwendung bringen muss, liegt auf der Hand und kann nach unserem Dafürhalten kein Argument gegen die Eigenständigkeit des Faches sein. Wie steht es aber mit dem Gegenstand? Dass die Religionswissenschaft kein Exklusivrecht auf den Forschungsgegenstand Religion hat, verbindet sie mit anderen Disziplinen, z.B. der Kunstgeschichte, der Literaturwissenschaft, der Politikwissenschaft oder – besonders deutlich – der Geschichtswissenschaft. Und die Vielzahl von substanziellen und funktionalen Religionsdefinitionen repräsentiert die Vielfalt der möglichen Perspektiven auf den Gegenstand und scheint keine Schwäche, sondern vielmehr eine Stärke des Faches darzustellen. Die Religionswissenschaft ist im Fächerkanon der natürliche Ort für die Debatte um die Bestimmung des Forschungsgegenstands Religion.

---

1 V. Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58.2 (2006): 97–113; hier: 98–100.

Nicht ganz so einfach lassen sich dagegen Thesen beiseite wischen, die das Fehlen funktionaler oder semantischer Äquivalente zum modernen europäischen Religionsbegriff außerhalb der europäischen Moderne postulieren.[2] Bereits 1962 hatte W.C. Smith vor allem mit Blick auf außereuropäische Kulturen einen Verzicht auf den Begriff „Religion" in wissenschaftlichen Kontexten vorgeschlagen.[3] Ihm und anderen zufolge sei „Religion" ein Konstrukt der modernen westlichen Wissenschaft. Da sich die Religionswissenschaft seit ihren Anfängen insbesondere als komparative Wissenschaft verstanden hat, deren *tertium comparationis* der im Sinne eines Hypernyms gebrauchte Klassenbegriff „Religion" war, hätte die Religionswissenschaft in der Tat ein Problem, sollten sich die Behauptungen als zutreffend erweisen, dass sich außerhalb der europäischen Moderne „keinerlei semantische Äquivalente zu einem Allgemeinbegriff von Religion finden lassen"[4] und „that most of the people they study by means of this category actually have no functional equivalent to the term whatsoever".[5] Darüber hinaus wäre der Nachweis der Einmaligkeit des europäischen Religionsbegriffs dazu geeignet, die Exzeptionalität der europäischen Moderne zu behaupten und den Wert bzw. die Erfolgsaussichten transkulturell vergleichender Studien und interkultureller Kommunikation von vornherein in Frage zu stellen.

Allerdings sind Zweifel an der These vom fehlenden Religionsbegriff etwa im vormodernen Asien durchaus angebracht. Zunächst einmal fällt auf, dass kaum ein Vertreter dieser These seinen Schwerpunkt in einer der Regionen hat, die geographisch in Asien lokalisiert und Gegenstand des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte sind (Südasien, Zentralasien, Ostasien, Südostasien). Tatsächlich aber bedarf es gründlicher Kenntnisse der religionsgeschichtlichen Kontexte und der Sprachen der fraglichen Kulturräume, um die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz von semantischen und funktionalen Äquivalenten beantworten zu können. So hilfreich „lexikologi-

---

2 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München 2004), 20; K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 3. Aufl. (Darmstadt 2008), 12; H. G. Kippenberg und K. v. Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe* (München 2003), 41f.; R. T. McCutcheon, „Redescribing ‚Religion' as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion", in: *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. T. A. Idinopulos (Leiden 1998), 51–71, hier: 56.

3 W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1963), 50.

4 Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, 237.

5 McCutcheon, „Redescribing ‚Religion'", 56.

sche“ Arbeiten wie die von Bertram Schmitz für einen ersten Einstieg in das Thema sind,[6] so begrenzt ist doch deren Aussagekraft. Nur wer über das nötige Fachwissen verfügt, den Gebrauch von möglichen sprachlichen Äquivalenten in spezifischen Diskurszusammenhängen und die Funktionen sozialer Systeme oder kultureller Teilbereiche in spezifischen historischen Kontexten zu analysieren, kann diese anspruchsvolle und hochkomplexe Forschungsaufgabe wirklich kompetent angehen.

Außerhalb der ‚westlichen‘ Religionswissenschaft befassen sich schon seit längerem Fachgelehrte mit dem Problem des Religionsbegriffs z.B. in China und Japan.[7] Naturgemäß beschäftigen sich Sinologen und Japanologen aber weniger mit Fragen der Definierbarkeit und Übertragbarkeit des Religionsbegriffs im Allgemeinen. In jüngerer Zeit beginnen sich nun endlich auch Fachgelehrte innerhalb der ‚westlichen‘ Religionswissenschaft mit besonderer Expertise in der asiatischen Religionsgeschichte des Themas anzunehmen.[8]

---

6 B. Schmitz, *„Religion“ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich* (Marburg 1996).

7 R. F. Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42.4 (2003): 287–319; Chen, Xiyuan , *The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*, Diss. Harvard (Cambridge, Mass. 1999.; ders., „‘Zongjiao’: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci 一個中國近代文化 史上的關鍵詞 [„‘Zongjiao/ Religion’: A Keyword in the Cultural History of Modern China“]“, *Xinshixue* 新史學, 13.4 (2002): 37–65; V. Goossaert, „The Concept of Religion in China and the West“, *Diogenes* 52.1 (2005): 13–20; Isomae Jun’ichi 磯前順一, „Kindai ni okeru ‘shūkyō’ gainen no keisei katei“ 近代における「宗教」概念の形成過程, in: *Kindaishi no seiritsu* 近代知の成立, hrsg. Komori Yōichi 小森陽一 (Tokyo 2002), 161–196; M. Krämer, *Projektskizze: Gesellschaft ohne „Religion“? Religionsbegriff und Religionspolitik in der japanischen Geschichte*, (2009), verfügbar unter: http://ikgf.ev-theol.rub.de/de/research/projekt/project/25/action/single/?tx_bochum_pi1[showUid]=25&cHash=d661ccb055; ders., „Introduction: ‚Religion‘ and ‚Heresy‘ in East Asia Between Continuity and Discontinuity“, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 5–16; Shimazono Susumu 島薗進, „Nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no keisei: Inoue Tetsujirō no kirisutokyō hihan o megutte“ 日本における 「宗教」概念の形成・井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって, in: *Nihonjin wa kirisutokyō o dono yō ni juyō shita ka* 日本人はキリスト教をどのように受容したか, hrsg. Yamaori Tetsuo 山折哲雄 und Nagaoka Toshiki 長田俊樹 (Kyoto 1998), 61–75; ders., „Kindai nihon ni okeru ‚shūkyō‘ gainen no juyō 近代日本における 『宗教』 概念の受容, in: *‚Shūkyō‘ saikō* 「宗教」再考, hrsg. Shimazono Susumu und Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄 (Tokyo 2004), 189–206.

8 K. Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen* (Bern 2007); C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zum Nutzen der außereuropäischen Religionsgeschichte für die reli-

Das Ziel der sechsten AKAR-Tagung, aus welcher der vorliegende Band erwachsen ist, war es, diese Frage nach der Anwendbarkeit des Religionsbegriffs anhand von Einzelstudien zu diskutieren. Dabei sollten – wie schon bei vorangegangenen AKAR-Tagungen – die Kompetenzen von Forschern auf dem Gebiet der asiatischen Religionsgeschichte zusammengeführt und das Problem unter Angabe klarer und koordinierter religionswissenschaftlicher Fragestellungen kritisch in den Blick genommen werden. Ein besonderes Anliegen war auch bei dieser Tagung die Zusammenführung religionswissenschaftlicher und regionalwissenschaftlicher Expertise. Dies fußt in der Grundauffassung der Veranstalter, dass Religionswissenschaft von der philologischen, auf eine bestimmte Kultur bezogenen Kompetenz der Regionalwissenschaftler profitieren kann, und dass umgekehrt Regionalwissenschaftler von der kritischen Reflexion etwa zu definitionstheoretischen Problemen bezüglich des Religionsbegriffs und von dem komparatistischen Ansatz der Religionswissenschaftler lernen können.

Erkenntnisleitend waren die folgenden Fragen, die den Teilnehmern vorab vorgeschlagen wurden:

1. Welche Begriffe werden aktuell in Ihrem Forschungsgebiet lexikalisch verwendet, um den europäischen Begriff „Religion“ zu übersetzen?
2. Seit wann ist dieser Begriff / sind diese Begriffe gebräuchlich, und unter welchen kulturellen und politischen Vorgaben wurden sie eingeführt?
3. Weisen die fraglichen Äquivalente im Vergleich zum modernen europäischen Begriff „Religion“ signifikante Unterschiede hinsichtlich ihrer Intension und/oder Extension auf?
4. Gibt es in dem von Ihnen untersuchten historischen Kontext andere Begriffe mit einem vergleichbaren Begriffsumfang; d.h. gibt es Allgemeinbegriffe oder Klassenbegriffe, die zumindest partiell kulturelle Teilbereiche oder soziale Systeme denotieren, die wir konventionell als „Religionen“ betrachten?
5. Wenn ja, welcher Begriffsinhalt lässt sich aus den zeitgenössischen Diskursen ableiten?
6. Gibt es mehrere Begriffe, die alternierend je nach diskursivem Kontext auf kulturelle Teilbereiche oder soziale Systeme angewen-

---

gionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18.1 (2010): 3–38.

det werden, die wir gewohnheitsmäßig als „Religionen“ wahrnehmen?

7. Lässt sich aus dem Gebrauch der mutmaßlichen Äquivalente oder aus anderen empirischen Befunden schließen, dass es in dem fraglichen Kontext ein Konzept von einem distinkten Teilbereich der Kultur in Abgrenzung von anderen sozialen Systemen (Politik, Wirtschaft, Medizin, Kunst, Recht etc.) gab?
8. Welche Auswirkungen könnte der religionsgeschichtliche Befund auf zukünftige Versuche haben, den Begriff „Religion“ als religionswissenschaftlichen Fachterminus neu zu definieren?

Die Tagung wurde durch einen öffentlichen Vortrag von *Martin Riesebrodt* eröffnet, welcher auch am Beginn dieses Bandes steht. Aus seiner religionssoziologischen Perspektive liefert Riesebrodt eine allgemeine und theoretische Einführung in das Tagungsthema. Er vertritt nachdrücklich die These, dass der Begriff „Religion“ als analytisches Konzept auch außerhalb des historischen Kontextes der europäischen Moderne anwendbar sei. Die „postmoderne“ Kritik an der Anwendung des Religionsbegriffs auf östliche Religionen sei zwar in Teilen gerechtfertigt, insgesamt aber stark übertrieben und in der Sache wenig hilfreich. Es sei zwar nicht uninteressant, nach begrifflichen Äquivalenten zum Religionsbegriff in asiatischen Sprachen zu suchen; das Problem lasse sich so jedoch nicht lösen, und für die universale Anwendbarkeit sei die Existenz sprachlicher Äquivalente auch gar nicht nötig. Im Bereich des sozialen Handelns sei nämlich sichtbar, dass die Unterscheidung zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem tendenziell universal ist. Riesebrodt zufolge geht es nicht um die Frage, ob z.B. Hinduismus und Buddhismus in einem essenziellen Sinne Religionen „sind“, sondern darum, ob sie sinnvoll als Religionen untersucht werden können. Es komme allein darauf an, ob etwa eine Betrachtung asiatischer Religionen als Systeme religiöser Praktiken sinnvoll und erhellend ist, und ob man dadurch etwas zu erkennen vermag, was einem ansonsten entginge.

Oliver Freiberger diskutiert in seinem Beitrag die Anwendung des Begriffs „Religion“ auf den frühen Buddhismus in der Religionswissenschaft wie auch in den Quellen selbst. Er zeigt zunächst, dass sich die westliche Forschung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht darüber einig war, ob der frühe Buddhismus überhaupt als Religion verstanden werden sollte; dies belege, dass es in Europa keinen einheitlichen Religionsbegriff gab (und gibt). Im Anschluss daran untersucht der Beitrag frühe Teile des Pāli-

Kanons sowie die Inschriften des Kaisers Aśoka und zeigt, dass bereits in diesen Textkorpora ein Kultursegment identifiziert wird, das man heute als „Religion“ bezeichnen würde. Die buddhistischen Mönche grenzten sich deutlich von religiösen Spezialisten anderer Traditionen ab, die ebenfalls rituelle Dienste anboten und damit mit ihnen um die Gunst von Spendern konkurrierten. Kaiser Aśoka verwendete in seinen Inschriften sogar einen Klassenbegriff für „Religionen“ (*pāṣaṇḍa*) und identifizierte Religion damit ebenfalls als ein spezifisches Kultursegment, das von anderen Kultursegmenten unterscheidbar war. Bemerkenswert ist, dass diese Identifizierung in den ersten Jahrhunderten v. Chr. bereits unabhängig von einem europäischen Religionsbegriff stattdand.

*Peter Schalk*s Beitrag analysiert eine Reihe von tamilischen Konzepten, die allesamt in dem semantischen Feld „Religion“ verortet werden können, aber jeweils bestimmte Aspekte desselben bezeichnen. Er sichtet dafür Quellen vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 15. Jahrhundert n. Chr und zeigt so auch eine terminologische Entwicklung auf, die parallel zur Geschichte der betreffenden Gruppen verläuft. Prinzipiell, so Schalk, machen die Quellen weniger Unterschiede zwischen „Ismen“ (Hinduismus, Buddhismus, Jinismus, etc.) als vielmehr zwischen konkreten Gruppierungen, die jeweils eigene Sozialformen und Glaubenssysteme besaßen, miteinander in Konkurrenz standen und sich oft auch feindlich begegneten. Erst in der Moderne seien die abstrakten Begriffe „Hinduismus“ usw. geprägt worden, spiegelbildlich zur (wahrgenommenen) Struktur des Christentums, womit dann auch Oberbegriffe geschaffen wurden, die die traditionelle Struktur und Organisation der jeweiligen Gruppierungen überdeckten.

Michael Bergunder setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit der These David Lorenzens auseinander, dass der „Hinduismus“ nicht erst im 19. Jahrhundert von westlichen Kolonialherren erfunden wurde, sondern als Konzept bereits in der Sant-Tradition angelegt sei, die unter anderem auf den Dichter und Mystiker Kabīr (15./16. Jh.) zurückgeht. Bergunder zeigt, dass diese Tradition in der Geschichte verschiedentlich zur Deutung der „Hinduismus“-Geschichte herangezogen wurde, dass sich aber ein anderes Bild bietet, wenn man die Quellen des 15.–17. Jahrhunderts selbst untersucht. Dort zeigt sich, dass sich die Sant-Tradition bewusst und ausdrücklich von bestehenden religiösen Institutionen (brahmanischen ebenso wie muslimischen) abgrenzte und mit ihrer Bhakti-Religiosität einen eigenen, eher pluralistisch angelegten Weg beschritt. Interessanter als die Frage, ob die Sant-Tradition den Hin-

duismus-Begriff vorprägte, so Bergunder, ist die Frage, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert neu gedeutet und für einen erfahrungsfokussierten Begriff vom Hinduismus vereinnahmt wurde.

Ulrike Roesler zeigt in ihrem Beitrag, dass die tibetischen „Religionen", d.h. der Buddhismus und die Bon-Tradition, über mehrere Ausdrücke zur Bezeichnung von religiösen Systemen und Praktiken verfügen. Diese Ausdrücke stimmen zum Teil überein (z.B. *bstan pa* „Lehre"), zum Teil unterscheiden sie sich (z.B. *chos* vs. *bon*). Manche Begriffe stellen die Zugehörigkeit zu einer auf einen Religionsstifter zurückgehenden Tradition in den Vordergrund (*sangs rgyas pa* „Buddhist"), andere die Gruppenzugehörigkeit (*nang pa* „insider"), manche den doktrinären Aspekt (*bstan pa* „Lehre", *bka'* „Buddhawort") und andere den Aspekt der Praxis (*lam* „Weg" oder *spyod pa* „Praxis, Handlungsweise"). Es werden nach Roesler jedoch auch nicht-religiöse Ordnungssysteme mit Begriffen belegt, die im religiösen Bereich verwendet werden (z.B. *gtsug lag* oder *lha chos* „göttliche Ordnung" und *mi chos* „menschliche Ordnung"). Zu dieser in sich schon komplexen Sachlage tritt die Tatsache hinzu, dass manche Begriffe einheimisch tibetisch sind, während andere aus Indien stammen (Tibetisch *chos* = Sanskrit *dharma*). Und schließlich lasse sich beobachten, dass es anscheinend ein Konzept von religiösen Phänomenen gibt, für das kein Oberbegriff gebildet wird, also eine Klassifizierung qua „Familienähnlichkeit" vorgenommen wird, die nicht sprachlich repräsentiert ist.

Im Beitrag von *Karénina Kollmar-Paulenz* wird untersucht, wie es im Zuge der Einführung des Buddhismus tibetischer Prägung in den mongolischen Regionen seit dem späten 16. Jahrhundert zu Begegnungen und auch Auseinandersetzungen zwischen buddhistischen Mönchen und einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten kam. Wie Kollmar-Paulenz zeigt, werden diese Auseinandersetzungen in einer Reihe mongolischer Texte, die unterschiedlichen Literaturgattungen angehören (u.a. historische Werke, Biographien, Gesetzestexte, terminologische Wörterbücher, Briefe und Eingaben an Bannerfürsten), sprachlich abgebildet. Auf der Basis einer Untersuchung der Terminologie, die in den mongolischen Werken zur Bezeichnung der buddhistischen und nichtbuddhistischen Konzepte/Akteure/Gruppen verwendet wird, zeigt Kollmar-Paulenz die begriffliche Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion" gegenüber anderen Wissensbereichen in den mongolischen Wissenskulturen seit dem 17. Jahrhundert auf. Sie postuliert, dass eine solche Mikrostudie im größeren Kon-

text einer globalen Religionsgeschichte, die unter anderem das Ziel einer De-Europäisierung der theoretischen Perspektiven auf „Religion“ verfolgt, verortet werden sollte.

Ausgehend von dem Kritikpunkt, dass sich Begriffe in anderen kulturellreligiösen Kontexten, die dem zunächst einmal offen gehaltenen Metaterm „Religion“ entsprechen könnten, nie völlig deckungsgleich sind und – auf Grund der innertraditionalen Gebundenheit – auch gar nicht sein können, geht *Max Deeg* in seinem Beitrag der Frage nach, inwieweit religiöse Differenzdiskurse in ihrer offensichtlichen Annahme eines idealen (oder idealisierten), emisch bestimmten Religionskonzeptes den Ansatz eines generischen Religionskonzeptes implizieren. Als Beispiel dienen Deeg die „klassische“ chinesisch-buddhistische Apologetik, die sich gegen die Vorwürfe der Ruisten (Konfuzianer) und der Daoisten zu wehren hatte.

Christoph Kleine geht in seinem Beitrag von der systemtheoretischen Prämisse aus, dass „Religion“ ein von anderen unterscheidbares soziales System konstituiert. Auf dieser Basis stellt er die Frage, ob bzw. wie im vormodernen Japan „Religion“ als soziales System von einer „säkularen“ Umwelt und dieser zugehörigen gesellschaftlichen Teilsystemen unterschieden wurde. Auf der Basis diverser historischer Quellen – japanischer wie zeitgenössischer europäischer – zeigt er, dass verschiedene Traditionsgeflechte in emischen wie etischen Diskursen zu Klassen zusammengefasst wurden, die man als ein segmentär differenziertes Religionssystem beschreiben könnte. Kleine zeigt, nach welchen Kriterien die Klassenbildungen vorgenommen wurden, und wirft die Frage auf, ob sich aus den jeweiligen Kriterien eine spezifische, von anderen Systemen nicht erfüllbare Funktion des Religionssystems ableiten lässt. Auffallend sei, dass Kontingenzbewältigung in der Tat die primäre Funktion der Vertreter jener Klassen zu sein scheint, die mit den Begriffen *kyō* („Lehre“), *dō* („Weg“) oder *hō* („Gesetz“) bezeichnet werden, wobei ein Klassenvertreter als umso prototypischer betrachtet wird, je radikaler er das Problem der Kontingenzbewältigung – etwa durch vollkommene Überwindung der Kontingenz alles Weltlichen im Buddhismus – angeht.

Martin Repp beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Jesuiten im Japan des 16./17. Jahrhunderts. Die Quellen der Jesuitenmission im Japan jener Zeit verwenden *religio* noch ganz im zeitgenössischen europäischen Sinn von „Gottesverehrung“ oder „Orden“. Als semantisches Äquivalent für unseren modernen Religionsbegriff verwen-

den sie *lex* („Gesetz“). Dies entspricht der Verwendung von *hō* („Gesetz“; zu Skt. *dharma*) als Gattungsbegriff für Religion in zeitgenössischen japanischen Quellen. Der seit der Verfolgung des Christentums (17. Jh.) sich in Japan schliesslich verbreitende Begriff für Religion, *shūmon*, bildet den Übergang zur modernen Begriffsbildung *shūkyō* in der Meiji Zeit.

Hans Martin Krämer weist in seinem Beitrag darauf hin, dass sich im Japanischen mit *shūkyō* die früheste Übersetzung des Wortes „Religion“ in seiner modernen Bedeutung in eine ostasiatische Sprache findet. Der Prozess, innerhalb dessen diese Übertragung vorgenommen wurde, sei von manchen Religionswissenschaftlern in der jüngeren Vergangenheit als einseitige Aufoktroyierung der hegemonialen europäischen Sicht auf Religion unter semi-kolonialen Bedingungen gelesen worden. Ein solcher Zugriff sei zwar durchaus berechtigt, so Krämer, übersieht jedoch, in welch erheblichem Umfang die Begriffsbildung ein aktiver Prozess der „Aneignung“ war, in welchem einheimische Akteure einen wichtigen Beitrag zur inhaltlichen Ausgestaltung der neuen Begrifflichkeit leisteten. Dies lasse sich nicht zuletzt hervorragend anhand der Diskussionen von Buddhisten der Wahren Schule des Reinen Landes (*Jōdo shinshū*) zeigen, die schon zu einem frühen Zeitpunkt (um 1872 herum) den zukünftigen Begriff „Religion“ entscheidend prägten.

Der Beitrag von *Christian Meyer* untersucht die Rezeption und Reinterpretation des westlichen Religionsbegriffs durch Übernahme des in Japan geprägten Neologismus *shūkyō*/*zongjiao* in China. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach dem Wandel und Variationen des Verständnisses von *zongjiao* im Kontext der chinesischen Religionsdebatten. Dabei werden drei divergierende Positionen untersucht, als erste die von Liang Qichao 1901, der den *zongjiao*-Begriff als Äquivalent des westlichen Religionsbegriffs erklärte, jedoch in einer religionskritischen Deutung als „Aberglaube“ (*mixin*). Andere religionsaffirmative und -apologetische Versionen finden sich in den 1920er Jahren unter anderem von dem christlich orientierten Xie Fuya, der insbesondere in den Begriff die westliche Idee der „religiösen Erfahrung“ einführt. Ein dritter Autor, Wang Binggang, Anhänger einer konfuzianisch-„synkretistischen“ Gruppe (der *Daode xueshe*) interpretiert das Binom *zong-jiao* dagegen in indigener Weise mit Betonung des moralischen Elements als Verbindendes der fünf Lehren/Religionen (*wujiao*). Alle drei Vertreter eines spezifischen Religionsbegriffes verfügen über zum Teil ähnliche Hintergründe, verbinden mit dem Religions-/*zongjiao*-Begriff jedoch verschiedene Interpretationen und Strategien.

Die teilweise hochkomplexen Diskussionen, die sich an die einzelnen Vorträge anschlossen, können in dieser kurzen Einleitung nicht dokumentiert werden; sie finden aber in den Beiträgen selbst ihren Niederschlag. Konsens unter den Teilnehmern dieser außerordentlich ertragreichen Konferenz bestand am Ende wohl darin, dass die reine Suche nach sprachlichen Äquivalenten zwar aus historischer und philologischer Sicht überaus erhellend sein kann, die von allen ReferentInnen bezweifelte These von der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit des westlichen Religionbegriffs aber weder bestätigen noch widerlegen kann. Es hat sich anhand der diversen historischen Beispiele gezeigt, dass sich in asiatischen vor- und frühmodernen Diskursen zwar kaum exakte Äquivalente für den Begriff „Religion“ finden lassen, daraus aber nicht automatisch zu folgern ist, dass es im vormodernen Asien kein Bewusstsein und somit Konzept für einen spezifischen Kulturbereich gegeben hätte, den man mit einem immer wieder neu zur reflektierenden Begriff „Religion“ bezeichnen könnte. Die genaue, differenzierte und historisch tiefenscharfe Aufdeckung der entsprechenden Differenzkriterien erweist sich indes als äußerst komplex und bedarf dringend weiterer Forschungen. Wir hoffen, dass die hier publizierten Studien solche Forschungen weiter stimulieren werden und zumindest Vorsicht vor einer zu verengenden und dekontextualisierten Verwendung von nichteuropäischen Begriffen und Konzepten in der Diskussion um den Religionsbegriff anzumahnen vermögen.

English summary

Is the concept “religion” a European invention? In recent decades influential scholars have suggested that the concept is an idiosyncratic product of Western intellectual history which Western scholars have imposed on non-European cultures. In those cultures, they argue, the concept “religion” never existed prior to their first contact with the modern West. Rather, what we call “religion” had been an integral part of the respective culture, and Western scholarship artificially and illegitimately isolated it in order to create entities that are comparable to Western religions and thus comprehensible. This thesis is interesting and compelling, but it seems conspicuous that few of its proponents are experts in pre-modern, non-European cultures.

The essays in this volume, written by such experts, discuss a variety of specific contexts in Asian history. They show that, contrary to the thesis, Asian cultures did indeed identify, sometimes in very spe-

cific ways, segments of culture that we would classify as "religion." This happens most commonly in situations where religious agents see themselves confronted with a certain "Other" with which they are competing. Clearly, the ways in which these segments are being identified in the sources are not fully identical with a Western definition of religion, as the emic terms have different semantic ranges, but the essays show that studying such specific differences can expand and enrich the subject of religious studies. Even more, some authors in this volume note that the idea of "the" Western concept of religion is in itself flawed; never in Western intellectual history has there been agreement on how to define religion.

Rather than promote European or Western exceptionalism, the essays in this volume suggest to study the sources carefully and to reclaim the concept "religion" as a controlled metalinguistic and heuristic term whose semantic range and depth can (and should) be modified by constantly integrating new sources from the history of religions.

Religion als analytisches Konzept und seine universale Anwendbarkeit

Martin Riesebrodt

Einleitung

Der Religionsbegriff befindet sich seit vielen Jahren in einer Krise. Einige benutzen ihn, ohne ihn zu definieren. Andere benutzen ihn und entschuldigen sich sogleich dafür: Es sei ja nicht so gemeint. Und wiederum andere lehnen ihn ab und vermeiden ihn tatsächlich, ohne freilich mit einem besseren Konzept aufzuwarten. Ich nehme an, daß diese Problematik die asiatische Religionsgeschichte und insofern auch diesen Arbeitskreis besonders stark beschäftigt, da die Anwendung des Religionsbegriffs auf den Hinduismus, Buddhismus, Daoismus oder Konfuzianismus besonders umstritten ist.

In den Sozialwissenschaften dominierte lange Zeit ein Religionsverständnis, das sich von Emile Durkheim herleitete.[1] Dieser hatte in seiner Sekundäranalyse der Ethnographien australischer Stämme der Religion die Funktion zugeschrieben, zentrale gesellschaftliche Werte, Normen und Denkkategorien zu sakralisieren und dadurch gesellschaftliches Zusammenleben erst zu ermöglichen. Religion garantiere die Koordinierung des Denkens und Handelns, des moralischen Empfindens und Urteilens. Jedoch bedarf Religion als höchste Form des Sozialen der steten Erneuerung. Dies leiste die ekstatische Sozialerfahrung des gesamten Stammes anläßlich saisonaler Feste, in denen heilige Symbole und Rituale die spontane Überwindung egoistischer Einzel- und Gruppeninteressen bewirkten.

Gesellschaft könne nur auf der Basis von Religion – in diesem spezifischen Sinne – existieren. Religion sei deshalb kein Produkt von Gesellschaft, sondern ihre Voraussetzung. Natürlich hatte Durkheim dabei nicht so sehr die australischen Stämme im Sinne, sondern den modernen Nationalstaat. Er versuchte lediglich eine soziale Gesetzmäßigkeit zu begründen, nach der Religion im Kern schon in ihren frühsten Formen primär Zivilreligion gewesen sei. Als solche sei sie

---

[1] E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main 1994).

auch in der Moderne unabdingbar.

Speziell seit den 1960er Jahren erzeugte die zunehmende soziale Differenzierung, kulturelle Pluralisierung und Individualisierung moderner Gesellschaften eine gewisse Skepsis gegenüber diesem Durkheimschen Religionsverständnis. Während Peter Berger den Zusammenbruch des „heiligen Baldachins“[2] beklagte, individualisierte Thomas Luckmann die Durkheimsche These.[3] Religion sei heutzutage weniger Zivilreligion, als vielmehr die zur Personwerdung notwendige Erfahrung der Selbsttranszendenz.

Da Selbsttranszendenz aber ein recht vager Begriff ist, bot sich Luckmanns Ansatz zu einer enormen Verwässerung des Religionsbegriffs an. Einige Soziologen schreckten vor kaum einer Banalität zurück und sahen jetzt jegliche Hingabe an eine Sache oder jegliche kollektiven Erregungszustände als religiös an, ob es sich um Fußballspiele, Gruppensex oder Kunstausstellungen handelte. Kaum ein Phänomen galt nun nicht als religiös, zumindest „irgendwie“ oder gar „implizit“.

Die Strafe folgte auf dem Fuße und zwar im Gewande der postmodernen und postkolonialen Kritik am Religionsbegriff, die ihn sowohl inhaltlich wie auch historisch extrem eingeschränkten.[4] Der Religionsbegriff wurde jetzt als eine Erfindung der westlichen Moderne charakterisiert und seine Übertragung auf vormoderne oder gar nicht-westliche Gesellschaften prinzipiell abgelehnt. Religion entstamme dem Diskurs der Moderne und repräsentiere spezifische Interessenlagen des modernen Staates, dem angeblich an einer Privatisierung und Depolitisierung der Religion gelegen war.

Das Verständnis von Hinduismus, Buddhismus, Daoismus oder Konfuzianismus als Religionen stelle eine westliche Erfindung im Interesse kolonialer Unterwerfung und Beherrschung dar.[5] Mittels des Religionsbegriffs konnten Kolonialbeamte und Missionare die kulturellen Lebensformen kolonisierter Völker als inferiore Exemplare dessen charakterisieren, was im Christentum angeblich seine höchste Form erreicht habe. Kurzum, Religion sei letztlich ein durch politische Interessenlagen der westlichen Moderne geformter Begriff, dessen Anwendung auf andere historische Epochen und vor allem auf nicht-westliche Kulturen entweder politisch naiv oder gar bewusst ideologisch verfälschend sei.

---

2 P. Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City, N.Y. 1967).

3 T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt am Main 1991).

4 Siehe etwa T. Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore 1993).

5 R. King, *Orientalism and Religion* (London 1999).

Da stehen wir nun, wie der Ochs (und selbstverständlich auch die Kuh) vor dem Berg: Auf der einen Seite wird Religion so weit definiert, daß nahezu alle Phänomene als religiös verstanden werden können; auf der anderen Seite wird Religion so eng definiert, daß selbst das Christentum erst in der Moderne so richtig zur Religion wird. Für die einen stellen Fußballspiele und Kunstausstellungen religiöse Phänomene dar; die anderen beschimpfen oder belächeln einen, wenn man vedische Opferrituale oder das Rezitieren buddhistischer Sutras als religiös bezeichnet.

Was ist hier schief gelaufen, und was machen wir nun? Geben wir den Religionsbegriff auf oder versuchen wir ihn zu retten? Wenn wir ihn aufgeben, was tritt an seine Stelle: Ideologie, Diskurs, Weltbild oder gar das Sprachungetüm „kosmographische Formation“?[6] Wenn wir ihn zu retten suchen, wie rechtfertigen wir ihn?

1

Da die Irritation durch die postmoderne Kritik am Religionsbegriff ausgelöst wurde, will ich zunächst fragen: Wie überzeugend ist diese Kritik eigentlich? Impliziert der Religionsbegriff wirklich eine differenzierte moderne Gesellschaft, in der Religion in die Privatsphäre abgedrängt wurde? Impliziert er subjektive Innerlichkeit und Depolitisierung? War der Religionsbegriff tatsächlich ein Instrument kolonialer Unterdrückung und Manipulation? Und verfälscht seine universale Verwendung tatsächlich ein adäquates Verstehen anderer Kulturen?

An der postmodernen Kritik ist zwar nicht alles falsch, aber doch vieles überzeichnet und unscharf. Es trifft zu, daß der Religionsbegriff in der europäischen Aufklärung zu einer zentralen Kategorie öffentlicher Diskurse wird. Jedoch resultiert daraus keineswegs ein einheitlicher moderner, liberaler, depolitisierter Religionsbegriff, sondern eine multidiskursive Begriffsvielfalt. Politische, rechtliche, wissenschaftliche und inner-religiöse Diskurse existieren nebeneinander und durchdringen einander, ohne einen einheitlichen Religionsbegriff hervorzubringen. Dabei wird auch ein privatisierter Religionsbegriff formuliert, in dem der subjektiven Innerlichkeit größere Bedeutung zugemessen wird, wie etwa im Pietismus und in der Romantik.

Jedoch verliert der Religionsbegriff keineswegs seine öffentliche Bedeutung. Politische Herrschaft beruht auch im 19. Jahrhundert

---

6 D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion* (Baltimore 2003).

noch ganz zentral auf religiöser Legitimation. In Ländern des Luthertums ist der Herrscher stets Oberhaupt der Kirche. Regime des 19. Jahrhunderts geben der Nation eine religiöse Deutung. Im Krieg wähnen die Nationen Gott auf ihrer Seite, Geistliche segnen Kanonen und beteten öffentlich für den Sieg. Religion spielt bei der „Nationalisierung der Massen“[7] eine zentrale Rolle.

Von einem dominanten liberalen, depolitisierten Religionsbegriff zu sprechen stellt offensichtlich eine beträchtliche Übertreibung dar, wenn man sich die historische Realität anschaut, anstatt ein paar philosophische Texte zu bemühen. Aber selbst wenn wir uns auf Intellektuellendiskurse beschränken, finden wir seit der Aufklärung eine Fülle verschiedener Religionsverständnisse, wie etwa Religion als göttliche Gabe der Vernunft im Deismus, als Offenbarungserlebnis in Romantik und Phänomenologie, als Proto-Wissenschaft in der ersten Generation der britischen Ethnologie, als Grundlage von Gesellschaft in der Französischen Soziologie, als Heilsinteresse bei Max Weber, als Ausagieren und Überwinden von Affekten, etwa bei Marett und Malinowski, als Ware im Rational Choice Ansatz, als Gehirnfunktion in der Neuro-Theologie oder als evolutionäre Anpassung an Umweltbedingungen in der kognitiven Psychologie.

Die Verbindung des Religionsbegriffs mit Kolonialismus und christlicher Mission ist zweifellos eine historische Tatsache. Kolonialbeamte und Missionare verstanden fremde Gesellschaften im Rahmen ihrer eigenen Denkkategorien und haben sicherlich auch Begriffe zum Zweck der Herrschaftsausübung opportunistisch manipuliert, wie David Chidester etwa überzeugend dargelegt hat.[8] Daraus kann man aber wohl nicht folgern, dass dadurch jeder analytisch-wissenschaftlich gefasste Religionsbegriff seine Legitimität schon von vornherein verloren hat. Denn auch Kategorien, wie Recht, Verwandtschaft oder Eigentum wurden im Kolonialismus politisch mißbraucht, ohne daß jemand daraus denselben Schluß gezogen hätte.

Was an der postmodernen Kritik zusätzlich irritiert, ist das Fehlen alternativer Kategorien. Wenn wir auf den Religionsbegriff verzichten, welche Sprachregelung hilft uns dann weiter? Man benötigt dann ja keinen Ersatzbegriff, sondern eine ganz andere sprachliche Strukturierung der Wirklichkeit. Anstatt diese Problematik konsequent zu durchdenken, tendieren die Kritiker dazu, sich durchzuwursteln. Sie lehnen den Religionsbegriff einerseits ab, benutzen ihn dann aber doch, weil ihnen nichts Besseres einfällt.

---

7 G. Mosse, *The Nationalization of the Masses* (Ithaca; London 1975).

8 D. Chidester, *Savage Systems* (Charlottesville 1996).

Dennoch hat die postmoderne Kritik durchaus einen wichtigen Beitrag zur Religionsdebatte geleistet, indem sie das Reflexionsniveau angehoben hat. Die Frage, ob hier ein spezifisch westlicher Begriff zu unbefangen universalisiert wird, ist ja keine triviale Frage.

2

Was spricht nun eigentlich dafür, einen universalen Religionsbegriff zu verteidigen und was wären Kriterien seiner Rechtfertigung? Gelegentlich wird die Rechtfertigung oder Ablehnung des Religionsbegriffs an das Vorhandensein sprachlicher Äquivalente geknüpft. Gibt es etwa im Sanskrit, Chinesischen, Japanischen oder Tibetischen Begriffe, die dem Religionsbegriff zumindest nahestehen?

Sicherlich ist dieser Ansatz legitim und er hat auch schon zu interessanten Ergebnissen geführt.[9] Zugleich habe ich leichte Zweifel, dass sich der Streit so wirklich schlichten läßt. Denn wie will man angesichts der Vielfalt von Religionsbegriffen in westlichen Sprachen eigentlich philologisch beweisen, das dieser oder jener nicht-westliche Begriff wirklich mit dem, oder besser: einem dieser Religionsbegriffe kompatibel sei? Gegner des Religionsbegriffs werden immer weiter behaupten, daß der nicht-westliche Begriff doch letztlich etwas anderes meint als der westliche.

Ich halte eine Begriffsäquivalenz auch gar nicht für notwendig. Das Studium von "gender relations" im mittelalterlichen Japan setzt ja auch nicht voraus, daß sich dort ein vergleichbarer Terminus nachweisen läßt. Vielmehr reicht es ja wohl aus, daß in der betroffenen Kultur Männliches und Weibliches unterschieden werden und diese Unterscheidung im Sozialverhalten ihren Ausdruck findet.

Lassen wir das gleiche Kriterium auch für den Religionsbegriff gelten, können wir uns von der philologischen Begriffsanalyse abwenden und dem Sozialverhalten zuwenden. Dann wird nämlich sichtbar, daß die Unterscheidung zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem tendenziell universal ist.

Dies zeigt sich sowohl im Bereich sozialen Handelns wie in der Arbeitsteilung. Alle Gesellschaften unterscheiden zwischen Handlungen, die sich an übermenschliche Mächte wenden und mit diesen zu kommunizieren versuchen und Handlungen, die sich an verschiedene Kategorien von Mitmenschen richten. Diese Unterscheidung kommt etwa in unterschiedlichen Verhaltensregeln zum Ausdruck. Um mit

---

9 H. M. Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen* (Berlin 1999).

übermenschlichen Mächten zu interagieren bedarf es zumeist spezieller Worte, Gesten, Symbole, Objekte, Körperhaltungen und räumlicher Arrangements. Schon Malinowski hat in seinen Studien gezeigt, dass die Trobriander trotz eines geringes Grades institutioneller Differenzierung zwischen alltäglichen Techniken des Gartenbaus und magisch-religiösen Interventionen unterscheiden.[10]

Zum zweiten kennen aus den gerade ausgeführten Gründen wohl nahezu alle Gesellschaften religiöse Spezialisten. Bei denen handelt es sich um charismatisch qualifizierte Personen, denen bestimmte Handlungen obliegen, die von anderen nicht wirkungsvoll vollzogen werden können oder für Unqualifizierte als zu gefährlich gelten. Selbst wenn also keine klare Ausdifferenzierung eines religiösen Feldes existiert, findet man dennoch in wohl allen Gesellschaften kognitive und soziale Differenzwahrnehmungen, die für eine Rechtfertigung eines universalen Religionsbegriffs ausreichen.

Religiöse Akteure scheinen sich auch über kulturelle Grenzen hinweg als ähnlich wahrzunehmen. Als etwa die ersten Jesuitenmissionare China betraten, wurden sie von buddhistischen Mönchen freundlich aufgenommen. Antonio Almeida berichtet: „Wir sind auf allen Seiten von Bonzen umgeben, die ... jeden Abend kommen, um von Gott zu hören. ... Den wichtigsten zeigen wir unseren Altar, und sie verneigen sich vor dem Bild des Heilands."[11]

Diese wechselseitige Vertrautheit ging so weit, daß später – als sich die Beziehungen verschlechtert hatten – Buddhisten und Christen wechselseitig beschuldigten, sie hätten Praktiken und Glaubensvorstellungen gestohlen.

Man kann aber noch weiter gehen. Religionen haben sich – jenseits eines weitgehend idealtypischen Traditionalismus isolierter Gemeinwesen – stets in wechselseitigem Bezug aufeinander konstituiert. Auf der einen Seite gewinnen Religionen ihr Selbstbewußtsein oft in Abgrenzung und Polemik gegen andere Religionen. Auf der anderen Seite borgen sie gewisse Elemente voneinander und assimilieren sich. Auch die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen ist nicht neu. So gibt es altehrwürdige Formen der wechselseitigen Identifikation, nach denen verschiedene Religionen als unterschiedliche Ausdrucksformen derselben Botschaft gedeutet werden. Phasen der Abgrenzung und Polemik einerseits, der Assimilation, Vereinigung oder Identifikation andererseits gehen oft ineinander über. Lassen Sie mich das an ein paar Beispielen illustrieren.

---

10 B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic* (London 1935).

11 J. Gernet, *Christus kam bis nach China* (Zürich 1984), hier 87.

Schon das antike Judentum konstituiert sich in Abgrenzung zu anderen Religionen. Der unsichtbare und bildlich unvorstellbare Gott der hebräischen Bibel wird verglichen mit den Göttern und Götterstatuen anderer Stämme, seine Macht mit der Macht anderer Götter, seine Art, verehrt zu werden, mit anderen religiösen Praktiken. Schon das erste Gebot grenzt den Gott des Judentums von anderen Göttern ab, deren Verehrung es unter Strafe verbietet. Die Verheißung der Landnahme gründet ebenfalls auf der Ablehnung und Zerstörung fremder Kulte.

Als jüdische Sekte polemisiert das Christentum zunächst primär gegen das dominante Judentum seiner Zeit. Mit seiner Ausweitung in die Welt des Hellenismus werden dann zusätzlich die „Heiden" als negative Bezugsgruppe relevant. Dies wird besonders in den Briefen des Paulus deutlich, der die neuen Konvertiten – die „Heidenchristen" – dazu aufruft, den „Götzendienst" und das Opferfleisch zu meiden. Offenbar hingen diese noch den alten Praktiken an und sahen darin keinen Widerspruch zum Christentum.

Wie Judentum und Christentum, so konstituiert sich auch der frühe Islam im Bezug auf andere Religionen. Er unterscheidet einerseits zwischen den (anderen) Buchreligionen, also Judentum und Christentum, und andererseits Polytheismus oder Idolatrie. In Sure 109 über „Die Ungläubigen" heißt es etwa: „Sag: Ihr Ungläubigen! Ich verehre nicht, was ihr verehrt, und ihr verehrt nicht, was ich verehre. … Ihr habt eure Religion, und ich die meine."

Es verwundert auch nicht, daß die komplexesten religiösen Klassifikationssysteme von islamischen Gelehrten stammen, wie etwa al-Tabari[12] im 9. Jhdt. oder dem Perser Shahrastani[13] im 12. Jhdt. Denn in islamischen Reichen erfolgte die Steuererhebung nach Kriterien religiöser Zugehörigkeit.

Die wechselseitige Bezugnahme und Konkurrenz findet sich auch in den Religionen Asiens. Der indische Buddhismus entsteht etwa als eine Bewegung, die sich vom Brahmanismus einerseits, von extremen asketischen Bewegungen andererseits abgrenzt. Viele Texte – die ihnen mit Sicherheit vertrauter sind als mir – beschäftigen sich mit dieser Konkurrenz.

Im Zuge seiner Expansion nach China transformiert sich der Buddhismus in Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus und Daoismus. Der Konfuzianismus warf den buddhistischen Mönchen wegen ihrer Heimatlosigkeit und sexuellen Abstinenz vor, sie seien pietätlos

---

12 A. Tabari, *The Book of Religion and Empire* (Lahore 1970).

13 B. Lawrence, *Shahrastani on Indian Religions* (Den Haag; Paris 1976).

gegenüber den Ahnen. Als Reaktion darauf verfassen die Buddhisten Sutras, in denen kindliche Pietät gegenüber den Eltern zelebriert wird. Der Daoismus erfand sogar eine Erklärung für seine Parallelen mit dem Buddhismus. Der Buddha sei eine Inkarnation von Lao-tzu, als dieser die westlichen Barbaren bekehrt habe.

Die wechselseitige Formung von Religionen zeigt sich auch im Prozeß der Ausweitung des Buddhismus nach Japan. Erst der Buddhismus stimuliert die Systematisierung traditioneller Praktiken, die dann später unter dem Begriff des Shinto gefaßt werden. Die daraus folgende Synthese von Buddhismus und Shinto zerbrach erst mit dem Aufblühen des Nationalismus im 19. Jahrhundert.

Am Hofe des Mogul Herrschers, Akbar des Großen (1542–1605), fanden sogar Disputationen zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen, Hindus, Jains, Buddhisten, Zoroastriern und Christen in einem zu diesem Zweck errichteten Hause statt. Am Hofe der Qing-Dynastie wurden konfuzianische, chinesisch-buddhistische und tibetisch-buddhistische, daoistische und schamanistische Staatsrituale vollzogen und auch vom Herrscher privat praktiziert.[14]

Mit anderen Worten, die Entstehung eines religiösen Feldes ist keine Erfindung der Neuzeit oder der Globalisierung. Religiöse Akteure haben sich schon in vormodernen Zeiten auch außerhalb des Westens als ähnlich wahrgenommen. Sie haben ihre Praktiken und Glaubensvorstellungen miteinander verglichen, einander angeglichen und voneinander abgegrenzt. Sie haben sich dabei stets aufeinander bezogen. Diese Tatsache rechtfertigt letztlich einen universalen Religionsbegriff.

3

Die Zurückweisung des Religionsbegriffs wird oft damit begründet, dass es sich etwa beim Hinduismus oder Buddhismus um kulturelle Lebensformen und Orientierungen in der Welt handele, die nicht auf den Religionsbegriff reduziert werden könnten. Auf diesen legitimen Einwand möchte ich hier gerne mit einigen begrifflichen Präzisierungen antworten, indem ich den Begriff der Religion von dem der religiösen Tradition und der Religiosität unterscheide.

Festzuhalten bleibt zunächst, dass es sich bei der “Religion” um einen analytischen Begriff handelt, der – wie alle analytischen Begriffe auch – in einem gewissen Spannungsverhältnis zur empirisch beob-

14 E. Rawski, *The Last Emperors* (Berkeley 1998).

achtbaren Realität steht. Er knüpft zwar an dieser Realität an. Um sie aber begreifbar zu machen, muß er sie vereinfachen und fokussieren. Das setzt einen klaren Standpunkt voraus, von dem aus diese Realität betrachtet wird. Jedes analytische Konzept entstammt deshalb unvermeidlich einer bestimmten Perspektive und ist aufgrund seiner Einseitigkeit so lange nützlich, wie diese Perspektive von Interesse ist.

In Anlehnung an Melford Spiro[15] definiere ich Religion als ein System von sinnhaften Praktiken mit Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächten, d.h. Mächte, von denen geglaubt wird, sie beeinflußten oder kontrollierten Dimensionen des menschlichen Lebens, die sich direkter menschlicher Kontrolle in der Regel entziehen. Diese Praktiken kann man in drei Typen unterteilen.

Praktiken der Kommunikation MIT übermenschlichen Mächten, worunter ich auch Praktiken der Manipulation oder internen Aktivierung einschließe, Praktiken der Kommunikation ÜBER solche Mächte, sowie Praktiken der am Willen oder an Sanktionen dieser Mächte orientierten Regulierung des Verhaltens. Verkürzt und somit unscharf handelt es sich dabei also um „Gottesdienst", Theologie im weitesten Sinne des Wortes sowie Tabus und Ethik.

Jedes empirisch vorfindbare System solcher Praktiken in Raum und Zeit stellt für mich eine Religion dar, egal wie „synkretistisch", „heterodox" oder „volksreligiös" sie sein mag. Denn Orthodoxie und Orthopraxis, „wahres" Christentum oder „wahren" Buddhismus stellen keine soziologisch relevanten Kategorien dar; es geht allein um die empirische Bestandsaufnahme eines Systems sinnhafter Praktiken.

Von diesem Religionsbegriff grenze ich den Begriff der religiösen Tradition ab, der unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann. Zum einen kann er als sinnvolles pragmatisches Kürzel dienen, um religiöse Formationen anhand zentraler Symbole über Zeiten und Räume hinweg grob voneinander abzugrenzen. Was ist jüdisch, christlich oder buddhistisch? Dieser Traditionsbegriff liegt etwa unseren Einführungsveranstaltungen zugrunde.

Zum zweiten kann sich der Begriff der religiösen Tradition auf Lebensformen und Haltungen gegenüber der „Welt" beziehen, also um die religiöse Färbung ganzer Kulturen oder Zivilisationen. Diese Sicht entspricht etwa Max Webers religionssoziologischen Studien. Religiöse Traditionen in diesem Sinne stellen eine weit umfassendere Kategorie dar als Religionen im Sinne von Praxissystemen.

Schließlich kann man den Begriff der religiösen Tradition auch theologisch-dogmatisch zum Zweck der Erzeugung von Kohäsion

15 M. Spiro, *Culture and Human Nature* (Chicago 1987).

nach Innen und Abgrenzung nach Außen verwenden, nämlich als eine Konstruktion von essentiellen Kontinuitäten und Grenzen über Zeiten und Räume hinweg. Hier geht es um Orthodoxie und Heterodoxie oder Orthopraxis und Heteropraxis, um Inklusion und Exklusion. In allen drei Verwendungsweisen unterscheidet sich der Begriff der religiösen Tradition vom Religionsbegriff, wie ich ihn hier definiert habe.

Weiterhin sollte man den Religionsbegriff vom Begriff der Religiosität unterschieden, worunter ich die die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion im Spannungsfeld traditioneller Deutungsrepertoires und subjektiver Erfahrungen verstehe. Religiosität ist somit nicht die Realisierung einer apriori gegebenen menschlichen Fakultät, sondern das Resultat der subjektiven Aneignung, sinnhaften Bearbeitung und Externalisierung von Religion als eines Systems von Praktiken mit Bezug auf übermenschliche Mächte.

Jeder dieser Begriffe – Religion, religiöse Tradition und Religiosität – bringt ein etwas anderes Erkenntnisinteresse zum Ausdruck. Wer sich also für Buddhismus oder Hinduismus als kulturelle Lebensformen oder als philosophische Diskurstradition interessiert, wird meinen Religionsbegriff zu eng finden. Das hat aber weniger etwas mit Hinduismus und Buddhismus zu tun als mit der gewählten Perspektive. Denn selbstverständlich kann man auch Judentum, Christentum und Islam als kulturelle Lebensformen und Diskurstraditionen untersuchen.

Es hängt Buddhismus und Hinduismus nicht als „Wesen“ an, daß sie Lebensformen oder Diskurstraditionen seien und deshalb der Religionsbegriff auf sie nicht angewendet werden könnte. Worauf es allein ankommt, ist die Frage, ob eine Betrachtung von Buddhismus oder Hinduismus – um bei diesen Beispielen zu bleiben – als Systeme religiöser Praktiken sinnvoll und erhellend ist. Lernen wir dadurch etwas, was uns ansonsten entginge? Es geht also keineswegs um die Frage, ob Hinduismus und Buddhismus in einem „essentiellen“ Sinne Religionen „sind“, sondern nur darum, ob bestimmte Dimensionen von ihnen sinnvoll als Religionen betrachtet werden können.

Wenn man sich auf die Perspektive einmal einläßt, ergeben sich – wie ich meine – durchaus interessante Erkenntnisse und Gemeinsamkeiten zwischen häufig als enorm unterschiedlich wahrgenommenen Religionen. So versprechen etwa alle Religionen in ihren Liturgien, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen sowie zeitliche Segnungen und ewiges Heil zu stiften.

Diese scheinbar banale Tatsache erlaubt uns beispielsweise, religiöse Praktiken als Seismographen des Sozialen zu analysieren. Wenn religiöse Praktiken nämlich Unheil abwenden, Krisen bewältigen,

zeitliche Segnungen bringen oder ewiges Heil stiften sollen, dann informiert uns eine sorgfältige Analyse dieser Praktiken, *welches* Unheil es abzuwehren gilt, *welche* Krisen es zu bewältigen gilt, *welche* zeitlichen Segnungen man erhofft und *wie* das imaginierte ewige Glück aussieht.

Diese Perspektive ermöglicht es uns auch, partikulare religiöse Praktiken unterschiedlicher Gruppen und Kategorien von Menschen zu analysieren: von Familien und Verwandtschaftsgruppen, von ethnischen, nationalen und religiösen Gemeinschaften, von Frauen und Männern, von Jungen und Alten, von positiv wie negativ Privilegierten. Diese Sicht gewährt Einblicke in soziale Befindlichkeiten auf unterschiedlichen Ebenen sozialer Aggregation, die sich anderen Ansätzen zumeist entziehen.

Es gibt auch Gemeinsamkeiten in den Praktiken asketischen Virtuosen über religiöse Traditionen hinweg, die durchaus bemerkenswert sind.[16] Asketen aller Traditionen scheinen das Unheil zu suchen. Sie nehmen Leiden und Schmutz, sexuelle Enthaltsamkeit und Hunger, Einsamkeit und Verachtung auf sich, um zeitloses Heil zu erlangen. Dazu transformieren sie ihr körperliches, soziales und spirituelles Selbst und erlangen dadurch, ob sie es bewußt anstreben oder nicht, übermenschliche Macht. Asketen demonstrieren so den Zusammenhang zwischen Selbst-Transformation durch Krisenbewältigung sowie religiöser Macht, Charisma und Apotheose. Dadurch daß Asketen dem Unheil trotzen, es umdefinieren und überwinden, werden sie selbst zu übermenschlichen Mächten, die anderen bei der Bewältigung von Krisen und Unheil beistehen und Heil stiften können.

Der Religionsbegriff, wie ich ihn verwende, impliziert freilich nicht, daß alle Religionen in einem banalen Sinne „gleich" seien. Natürlich gibt es bedeutende Unterschiede in der Imagination übermenschlicher Mächte, ihrer Zugänglichkeit, ihrem Wirken und Wollen. Es gibt Variationen was unter „Heil" jeweils verstanden wird und wie man es erlangen kann. Die verhaltensregulierenden Praktiken der Religionen variieren beträchtlich und tragen zu unterschiedlichen moralischen Ordnungen und ethischen Antrieben bei.

Es geht mir bei der Identifizierung eines pragmatischen Kernbestands von Religionen auch nicht darum, sie auf ihren kleinsten gemeinsamen Nenner zu reduzieren oder gar ihr „Wesen" zu bestimmen. Was an Religionen jeweils als „wesentlich" erscheint, ist eine Konsequenz der gewählten Perspektive, nicht eine Eigenschaft der Religionen.

---

16 Dazu Näheres in M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (München 2007), 175–210.

Angesichts der Theoriefeindschaft und Vergleichsscheu postmoderner Ansätze geht es mir primär darum, eine Perspektive und Begrifflichkeit vorzuschlagen, von der aus Vergleiche möglich und fruchtbar sind. Denn das banale Insistieren auf der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit kultureller Phänomene bleibt inhaltsleer, wenn das Partikulare nicht durch Bezugnahme auf Gemeinsamkeiten präzisiert und profiliert wird.

Literaturverzeichnis

Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

Chidester, David. *Savage Systems*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996.

Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

Durkheim, Emile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Gernet, Jacques. *Christus kam bis nach China*. Zürich: Artemis, 1984.

Haußig, Hans Michael. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: EVA, 1999.

King, Richard. *Orientalism and Religion*. London: Routledge, 1999.

Lawrence, Bruce. *Shahrastani on Indian Religions*. Den Haag; Paris: Mouton, 1976.

Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Malinowski, Bronislaw. *Coral Gardens and Their Magic*. London: G. Allen & Unwin, 1935.

Mosse, George. *The Nationalization of the Masses*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1975.

Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen*. München: C.H. Beck, 2007.

Spiro, Melford. *Culture and Human Nature*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

Tabari, Ali. *The Book of Religion and Empire*. Lahore: Law Publications, 1970.

Südasien

Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus

Oliver Freiberger

Einleitung

In einem Beitrag zum 16. Kongress der *International Association for the History of Religions* 1990 in Rom reißt Arvind Sharma das Thema des vorliegenden Bandes kurz an. Er schreibt dort:

> Although the term religion is applied to the various religions of the world, the various religions of the world have – or sometimes do not have – their own word for religion. A consideration of how the study of religion – and research within it – would be affected if we substituted these words for religion will impart greater depth to our discussion.[1]

Auch wenn Sharma selbst in seinem kurzen Beitrag nur einige Vorüberlegungen anhand der Beispiele *dharma* und *dīn* anstellt, weist er doch in diesem Zitat auf die zwei zentralen Fragenkomplexe des Themas hin. Zum einen wirft er die Frage auf, ob es tatsächlich in den „religions of the world" Wörter für unser Wort „Religion" gibt. Dies mag allerdings etwas zirkulär klingen, denn wie soll man „religions of the world" identifizieren, wenn nicht mit dem westlichen Begriff von Religion? Um dieses Problem zu umgehen – und in vollem Bewusstsein, dass der Kulturbegriff ebenso diskussionswürdig ist –, könnte man zunächst besser fragen: Gibt es den Begriff „Religion" in nichtwestlichen *Kulturen*? Mit dem Wort „Begriff" muß aber mehr gemeint sein als ein bestimmtes Wort, und das ist vielleicht auch die Schwäche in Sharmas Aufsatz, der sich nur auf die Termini *dharma* und *dīn* konzentriert. Man sollte besser von der bewußten Identifizierung eines Kultursegments sprechen, welches wir im Westen „Religion" nennen würden. Ob es dafür *ein* Wort gibt, das man als „Religion" übersetzen kann, oder mehrere Wörter, ist weniger wichtig als die Unter-

---

[1] Arvind Sharma, „The Bearing of the Different Understandings of the Words Religion, Dharma, and Dīn on Religious Study and Research". In *The Notion of „Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September, 1990*, hrsg. von Ugo Bianchi (Rom 1994), 596.

suchung der Semantik dieser Wörter im Kontext und der damit verbundenen Eingrenzung des betreffenden Kultursegments.

Einen weiteren Fragekomplex spricht Sharma an, wenn er sagt: „A consideration of how the study of religion – and research within it – would be affected if we substituted these words for religion will impart greater depth to our discussion". Auch hier können wir etwas weiter gehen und nicht nur von „words" sprechen, sondern wieder von der Identifikation eines Kultursegments. Wir können erwarten, dass solche Identifikationen in anderen Kulturen etwas anders verlaufen als in Europa, und gerade diese Differenzen können unsere Diskussion über „Religion" als religionswissenschaftliche Kategorie bereichern.

Ich möchte diese Fragen in meinem Beitrag für den frühen Buddhismus diskutieren und werde dafür Teile des sogenannten Pālikanons sowie die Inschriften des indischen Kaisers Aśoka als Quellen heranziehen. Doch bevor ich einige Stellen aus den Texten bespreche, möchte ich darauf hinweisen, dass der Titel meines Beitrags, „Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus", auf drei Arten verstanden werden kann: 1. wie der frühe Buddhismus von westlichen Forschern konstruiert wird; 2. wie er von der buddhistischen Tradition konstruiert wird; und 3. wie er selbst Religionen und Religion konstruiert. Wie wir sehen werden, kann es sich lohnen, diese drei Dimensionen im Blick zu behalten, und ich werde mit der erstgenannten beginnen.

1 Der frühe Buddhismus als Religion in der älteren Religionswissenschaft

Wollte man belegen, dass der westliche Religionsbegriff außereuropäischen Kulturen aufgezwungen wurde, scheint der Umgang mit dem frühen Buddhismus auf den ersten Blick ein Paradebeispiel zu sein. In der älteren religionswissenschaftlichen Forschung wurde dieser als ein schwieriger Sonderfall von Religion und oft als Problem für die Anwendbarkeit des Religionsbegriffs empfunden.

1.1 Friedrich Max Müller

Betrachten wir zum Beispiel die Ausführungen Friedrich Max Müllers zu dieser Frage. Seine Gedanken zu Religion und Religionswissenschaft sind in zahlreichen Vorlesungen, Vorträgen und Essays nieder-

gelegt. In einer Vorlesung erklärt er, dass es einen historischen Beweis für das Dasein Gottes gebe, der sich im Studium der Religionen finden lasse.[2] Der Glaube an ein göttliches Wesen sei nachweislich nicht nur eine allgemeine, sondern eine *unvermeidliche* Tatsache, da dieser im Wesen des Menschen begründet liege. Der Mensch könne, nur mit seinen – den menschlichen – „Werkzeugen der Erkenntnis" (Sinne, Geist, Sprache) ausgestattet, „dem Glauben an ein unendliches Wesen nicht entrinnen". Müller verwendet aber nicht nur den Begriff ‚Gott', sondern für diesen auch die Synonyme ‚Unendliches Wesen', ‚etwas jenseits der Grenzen des Endlichen', ‚etwas innerhalb, hinter oder über der Natur Stehendes', und ‚das Unendliche'.[3] Er selbst sagt, wenn er vom ‚Unendlichen' spreche, gebrauche er „einfach die weiteste Verallgemeinerung, die mir zur Hand ist". Das Unendliche sei in verschiedenen Religionen mit verschiedenen Namen benannt worden, die zwar „gut gemeint" gewesen seien, aber immer ungenügend bleiben müssten, da das Unendliche auch immer das für den Menschen letztlich Unwissbare bliebe.[4]

Wie bringt Müller nun diese Vorstellung vom Unendlichen mit der Lehre des frühen Buddhismus zusammen? In einem Vortrag legt Müller seine Gedanken zum Nirvāṇa dar und spricht auch über den Buddhismus als Religion. Er erklärt:

> Wenn aber, wie der Buddhismus lehrt, die Seele [...] schließlich als höchstes Ziel und als letzte Belohnung, zum Nirvāṇa gelangt, d.h. völlig ausgelöscht wird, dann ist ja Religion nicht mehr, was sie sein soll – eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen [...].[5]

Der Buddha selbst habe keineswegs mit Nirvāṇa das endgültige Verlöschen der Person gemeint, sondern vielmehr ein „Eingehen der Seele zur Ruhe, ein Überwinden aller Wünsche und Begierden [...], ein Versunkensein der Seele in sich selbst und ein Freisein vom Kreislauf" der Geburten.[6] Die „sinnlosen, metaphysischen Hirngespinste über [...] endliches Verwehen der Seele im Nirvāṇa"[7] seien nur das

---

2 Friedrich Max Müller, „Der historische Beweis für das Dasein Gottes". In ders., *Anthropologische Religion: Gifford-Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1891*, übers. von Moriz Winternitz (Leipzig 1894), 91.

3 Müller, „Der historische Beweis", 93f.

4 Müller, „Der historische Beweis", 103f., 111f.

5 Friedrich Max Müller, *Ueber den buddhistischen Nihilismus: Vortrag, gehalten in der allgemeinen Sitzung der dt. Philologen-Versammlung in Kiel am 29. September 1869* (Kiel 1869), 13–20, hier: 13.

6 Müller, *Ueber den buddhistischen Nihilismus*, 17.

7 Müller, *Ueber den buddhistischen Nihilismus*, 20.

Werk der „Buddhistischen Schriftgelehrten“ und „Philosophen“.[8] Auch an anderer Stelle bezweifelt er die Authentizität einiger Texte des buddhistischen Kanons und gibt seinem Befremden über die Vorstellung Ausdruck, „daß fast die halbe Menschheit sich nach gänzlicher Vernichtung sehnt“.[9] Das endgültige Verlöschen im Nirvāṇa werde zwar im Kanon erwähnt, er bezweifle aber, dass der Buddha selbst dies verkündet habe, denn er könne nicht glauben, dass dieser

> auf die mächtigste Waffe eines Religionsstifters, den Glauben an ein zukünftiges Leben, Verzicht geleistet hätte, und dass er nicht eingesehen haben sollte, dass dies Leben, wenn es früher oder später in nichts aufhört, kaum der Mühe werth war, die er sich gab, noch die Opfer verdiente, die er von seinen Schülern verlangte.[10]

Es soll hier nicht darum gehen, aus heutiger Sicht eine Fundamentalkritik an Max Müller auf Grundlage dieser wenigen Zitate zu konstruieren. Man muss ihn in seinem historischen Kontext betrachten und zum Beispiel zur Kenntnis nehmen, dass allein die Behauptung, dass in *allen* Religionen – nicht nur im Christentum – eine Beziehung zum Unendlichen zu finden sei, überaus kontrovers war. Sie bildete zudem auch die Grundlage für seine Forderung, alle Religionen mit gleichem Maß zu messen und religionswissenschaftlich zu erforschen. Außerdem hatte Müller sich weniger mit dem Buddhismus beschäftigt als andere Gelehrte seiner Zeit (z.B. Burnouf, Oldenberg, Rhys Davids). Was wir aber festhalten können, ist die Tatsache, dass Müller einen substanziellen Religionsbegriff formuliert, der den frühen Buddhismus nur dann einschließt, wenn man die kanonischen Texte selektiv und in einer bestimmten Interpretation liest. Wie Müllers konfrontative Argumentation deutlich macht, war diese Interpretation z.B. des Nirvāṇa schon zu seiner Zeit außergewöhnlich. Die zitierten Ausführungen Müllers könnten aus heutiger Sicht in der Tat den Eindruck erwecken, Religion sei eine europäische Erfindung – eine Kategorie, für die man sich die historischen Daten zurechtschneidert, damit sie hineinpassen.

---

8 Müller, *Ueber den buddhistischen Nihilismus*, 17.

9 Friedrich Max Müller, „Ueber den Buddhismus“. In ders., *Beiträge zur Vergleichenden Religionswissenschaft: Essays*, Bd. 1 (Leipzig 1869), 203.

10 Müller, „Ueber den Buddhismus“, 204.

1.2 Wilhelm Schmidt

In mancher Hinsicht noch deutlicher wird dies bei Wilhelm Schmidt, der Anfang des 20. Jahrhunderts durch seine Theorie bekannt wurde, dass am Anfang aller Religion der Monotheismus gestanden habe. Für seinen Religionsbegriff trennt er zwischen einer subjektiven und einer objektiven Bestimmung von Religion. Subjektiv sei sie „Wissen und Fühlen der Abhängigkeit von einem (oder mehreren) außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt", objektiv „die Gesamtheit der äußeren Akte, in denen sie sich ausdrückt und kundgibt".[11] In unserem Zusammenhang sind die Formulierungen „persönliche Mächte" und „beiderseitiges Verhältnis" wichtig. Schmidt erklärt, dass ein gegenseitiges Verhältnis mit einer *unpersönlichen* Macht eine Unmöglichkeit darstelle, da eine Erwiderung der menschlichen Hinwendung von Seiten einer unpersönlichen Macht unvorstellbar sei. Es wäre nicht einfach zu belegen, dass der frühe Buddhismus die Vorstellung einer außerweltlichen, persönlichen Macht in Schmidts Sinne besaß. Und auch Schmidt erklärt folgerichtig, der frühe Buddhismus könne daher „nicht als Religion, sondern nur als Philosophie betrachtet werden".[12]

Ganz zufrieden scheint er aber mit dieser klaren Ausgrenzung des frühen Buddhismus nicht gewesen zu sein, denn an einer anderen Stelle erklärt er folgendes. Da der größte Teil der Buddhisten persönliche Mächte verehrten (nämlich Buddhas, Götter oder Heilige), könnten die „verbleibenden strengeren Buddhisten kaum mehr Bedeutung und Berücksichtigung bei der Aufstellung einer Definition der Religion beanspruchen [...] als die Atheisten Europas".[13] Für den Religionsbegriff fallen also nach Schmidts Ansicht die wenigen ‚frühen Buddhisten' nicht ins Gewicht. Zwar steht die frühbuddhistische Lehre mangels einer persönlichen Macht, von der der Gläubige abhängig ist und zu der er ein Verhältnis eingehen könnte, außerhalb von Schmidts Religionsdefinition. Aber sobald die Verehrung höherer Wesen (Buddhas etc.) eintrete, könne man auch beim Buddhismus von einer Religion sprechen.

Auch bei Wilhelm Schmidt wird also erkennbar, dass der frühe Buddhismus als ein Problem für den Religionsbegriff wahrgenommen

---

11 Wilhelm Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen* (Münster 1930), 3f. Noch in etwas anderer Formulierung, aber im Prinzip mit demselben Inhalt auch schon in *Der Ursprung der Gottesidee*, 2. Aufl. (Münster 1926), 5f.

12 Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*, 4.

13 Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 6.

wird. Während Müller kurzerhand dessen eigentliche und ursprüngliche Lehre selbst festlegte, um ihn in den eigenen Religionsbegriff aufnehmen zu können, erklärt Schmidt ihn zur Philosophie und marginalisiert die Bedeutung der frühbuddhistischen Lehre für den Buddhismus als Religion.

1.3 Geo Widengren

Als weiteres Beispiel können die Überlegungen des schwedischen Religionswissenschaftlers und Iranisten Geo Widengren dienen. In seiner *Religionsphänomenologie* schließt sich Widengren der Religionsdefinition J. B. Pratts an, für den Religion

> eine ernste, sozial betonte Einstellung bei einzelnen Menschen oder Gruppen gegenüber der Macht oder den Mächten ist, von denen man glaubt, daß sie die letzte Kontrolle über das menschliche Schicksal ausüben.[14]

Pratt definiere die Macht, von der hier die Rede ist, näher als „Schicksalsbestimmer", eine Charakterisierung, die gegebenenfalls auch unpersönliche Mächte bzw. Gesetze mit einschließen kann, z.B. das indische Karma-Gesetz. Für Widengren trifft diese Definition aber „besonders gut" auf den Hochgottglauben zu, den er als „Kern jeder Religion" zu erkennen meint. Er bekennt sich zu der Überzeugung, dass der Gottesglaube das innerste Wesen der Religion ausmache.[15]

Nun könnte man meinen, dass ein solcher Religionsbegriff auf den frühen Buddhismus eigentlich nicht anwendbar ist. Doch Widengren will diesen nicht als „Nichtreligion" bezeichnen, und zwar weil sich Religion (nämlich der jüngere Buddhismus, auf den die Definition seiner Ansicht nach zutreffe) nicht aus etwas entwickeln könne, das nicht Religion sei. Widengren meint dieses Problem zu lösen, indem er zunächst das unpersönliche kosmische Gesetz, das im Dharma, der buddhistischen Lehre, dargelegt ist, als das schicksalbestimmende Prinzip auffasst. Der Dharma, den der Buddha selbst als Zuflucht bezeichnet habe, ersetze den Gottesglauben, und zwar indem er die „philosophische Umdeutung eines von der Gottheit abgelösten Aspektes" darstelle. Dieser Aspekt bestehe in der „Regelmäßigkeit des kosmischen Geschehens". Außerdem trete der Buddha zu seinen Lebzei-

---

14 Geo Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969), 3. Dieses Buch ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des schwedischen Originals *Religionens värld* (Stockholm 1953).

15 Widengren, *Religionsphänomenologie*, 3f.

ten selbst in den Mittelpunkt der Religion, werde Gegenstand des Kults und, obwohl eigentlich nur Verkünder des schicksalbestimmenden Prinzips, selbst zum „Schicksalsbestimmer". Hier werde die Tendenz der Religion ersichtlich, sich um eine Gottheit zu konzentrieren.[16]

Wieder wird die Anstrengung deutlich, mit der man versucht, den frühen Buddhismus in eine bestehende Religionsdefinition zu integrieren. In diesem Fall, wo der Hochgottglaube als Kern der Definition angesehen wird, muss der Dharma eben als ein Aspekt dieser Gottheit gedeutet werden, der von ihr abgelöst verehrt wird. Dies kombiniert Widengren mit der schon bekannten Methode, die spätere Verehrung des Buddha als eine Art Gottesverehrung zu klassifizieren.

Die drei hier genannten Beispiele (Müller, Schmidt, Widengren) könnten vielleicht als Beleg dafür angeführt werden, wie ein westlicher Religionsbegriff dem Buddhismus aufgezwungen wurde. Müller spricht immerhin vage vom „Unendlichen", aber besteht darauf, dass die Erlangung dieser Unendlichkeit das eigentliche Ziel von religiöser Praxis sei. Bei Schmidt und Widengren ist der Religionsbegriff deutlich von christlichen oder wenigstens theistischen Vorstellungen geprägt. Es gibt allerdings auch andere Beispiele.

1.4 Émile Durkheim

In seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* von 1912 formuliert Émile Durkheim folgende Definition von Religion:

> Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.[17]

Diese Definition besteht aus zwei Teilen, die Durkheim gesondert entwickelt: der Unterscheidung von Heiligem und Profanem und der Gemeinschaft der Anhänger.

Er beginnt damit, die Schwächen zweier Ansätze der Definition von Religion aufzuzeigen, der Definition über das Mysteriöse sowie über das Göttliche. Das Mysteriöse, das Übernatürliche, sei kein notwendiges Merkmal der Religion, da die Erkenntnis des Übernatürli-

---

16 Widengren, *Religionsphänomenologie*, 4.

17 Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. L. Schmidts (Frankfurt am Main 1981), 75.

chen eine sich von diesem unterscheidende natürliche Ordnung voraussetze. Das, was die Wissenschaft als übernatürlich bezeichne, stehe für den Gläubigen aber keineswegs unbedingt außerhalb der von ihm vorgestellten Ordnung, da diese Ordnung den für die westliche Wissenschaft übernatürlichen Charakter gewisser Phänomene selbstverständlich mit einschließe. Da demnach eine eindeutige Definition über den Begriff des Übernatürlichen nicht möglich sei, sei dieses Kriterium nicht brauchbar.[18] Schwächen besitze auch das Kriterium der Göttlichkeit. Diese zeigten sich einerseits in dem Versuch, z.B. den Buddhismus mit diesem Kriterium zu erfassen, da weder die anerkannten persönlichen Götter noch die Person des Buddha (wollte man seine Verehrung als Götterkult bezeichnen) für die Religion unverzichtbar seien. Eine andere Form der „Göttlichkeit" sei im Buddhismus nicht zu finden.[19] Andererseits existierten auch in deistischen Religionen Riten, die keinerlei Bezug zu einem göttlichen Wesen hätten (z.B. bestimmte Verbote), aber dennoch religiös seien. Auch die Vorstellung von Göttlichkeit sei demnach ein für die Religion nicht zwingend erforderliches Merkmal, also für ihre Definition nicht geeignet.[20]

Anstelle dieser für ihn ungenügenden Charakteristika meint Durkheim in jeder Religion die Klassifizierung der realen oder idealen Dinge in Heiliges und Profanes zu erkennen. Obwohl es im Bereich des Heiligen graduelle Unterschiede gebe, sei die Verschiedenheit vom Profanen nicht graduell, sondern absolut. Die beiden Bereiche bildeten den Gegensatz von „zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt".[21] Es existierten Vorstellungen von der Natur des Heiligen und von seiner Beziehung zur profanen Welt und Riten, die das Verhalten des Menschen zum Heiligen regelten. Die Summe dieser Vorstellungen und die entsprechenden Riten innerhalb eines Systems bildeten eine Religion.[22]

Da im Buddhismus laut Durkheim „die Vier Heiligen Wahrheiten und die Praktiken, die daraus fließen"[23], heilig seien (d.h. absolut verschieden von der profanen Welt) und er außerdem in der Gemein-

---

18 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 47–52.

19 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 52–58. Ähnliches gelte auch für den Jainismus.

20 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 58–60.

21 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 62–64. Der Übergang eines Wesens von einem Bereich in den anderen sei nicht unmöglich, er erfordere aber eine „wirkliche Metamorphose", was z.B. in Initiationsriten deutlich werde (65).

22 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 67.

23 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 63.

schaft seiner Anhänger eine soziale Gestalt besitzt, hat Durkheim keine Mühe, den frühen Buddhismus als Religion zu klassifizieren. Dies ist möglich, weil Durkheim – im Unterschied zu den zuvor genannten Ansätzen – nicht eine göttliche Macht ins Zentrum seiner Definition stellt, sondern mit dem Gegensatzpaar heilig/profan arbeitet. Sein weitgehend substanzieller Religionsbegriff erhält dadurch einen funktionalen Aspekt: Immer wenn sich „Überzeugungen und Praktiken auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, beziehen" und sich darauf eine Gemeinschaft aufbaut, kann man nach Durkheim von Religion sprechen. Der genaue Inhalt jener Überzeugungen (z.B. der Gottesglaube) spielt dabei keine Rolle. Was später in anderen funktionalen Religionsbegriffen noch deutlicher wird, zeigt sich schon im Ansatz bei Durkheim: ein funktionaler Religionsbegriff kann tendenziell mehr einschließen als ein substanzieller. Dass dadurch wieder andere Probleme entstehen, soll hier nicht weiter erörtert werden.

1.5 Helmuth von Glasenapp

Als letztes Beispiel sei Helmuth von Glasenapp erwähnt, der großen Wert darauf legt zu betonen, dass der Gottesglaube bzw. eine Vorstellung vom Göttlichen nicht als ein notwendiges Merkmal von Religion angesehen werden dürfe.[24] Gemeinsam sei allen Religionen „nur das den Sterblichen unerkennbare Metaphysische", der Trieb des Menschen, sein Geheimnis zu entschleiern und der Versuch, „es begrifflich oder gefühlsmäßig auszudeuten und magisch, kultisch oder ethisch für sein praktisches Leben wirksam werden zu lassen".[25] Das Metaphysische, das allen Religionen gemeinsam sei, erkennt Glasenapp im Begriff der „Heiligkeit". Das Heilige – im frühen Buddhismus das Nirvāṇa – und die Heiligkeit von bestimmten Vorstellungen, Riten, Orten und Personen seien durchaus im Buddhismus zu finden.

---

[24] Helmuth von Glasenapp, *Der Buddhismus: Eine atheistische Religion* (München 1966), 176. Eine frühere Fassung dieses Buches erschien unter dem Titel *Buddhismus und Gottesidee: Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen* (Wiesbaden 1954). Siehe auch schon ders., „Die Überwindung des Polytheismus in den indischen Religionen". *Deutsche Revue* 47 (1922): 173: „Die allgemeine Anerkennung der atheistischen Mīmānsāphilosophie als einer orthodoxen religiösen Schule zeigt deutlich, wie verkehrt es ist, Religion und Gottesglauben miteinander zu identifizieren; der letztere ist vielmehr nur ein – in Europa allerdings fast allgemein verbreiteter – Sonderfall der Religion, und jene verhält sich zu ihm, wie Schopenhauer schon gesagt hat, wie das Genus zu einer einzigen Spezies'„.

[25] Von Glasenapp, *Der Buddhismus*, 172f.

Daraus folge, „daß der Buddhismus nicht nur eine bestimmte metaphysische Weltdeutung und Lebensordnung, sondern echte Religion ist“.[26]

An anderer Stelle formuliert von Glasenapp seinen Religionsbegriff mit den Worten: „Religion ist der im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln betätigte Glaube an das Dasein übernatürlicher persönlicher oder unpersönlicher Mächte, von denen sich der Mensch abhängig fühlt, die er für sich zu gewinnen sucht oder zu denen er sich zu erheben trachtet“. Entscheidend sei hierbei, wie er betont, das Wort „oder“ im zweiten Teil der Definition, denn es träfen nicht alle drei Aussagen auf alle Religionen zu – mindestens eine davon aber auf jede. Um dies zu verdeutlichen, legt er dar, wie seine Definition auf den frühen Buddhismus anwendbar ist. Hier sagt er: „von dem Weltgesetz der Buddhisten [...] kann der Mensch sich wohl abhängig fühlen, es aber nicht für sich zu gewinnen suchen“. Damit erfüllt aber der frühe Buddhismus eines der drei Kriterien und ist mit der Definition erfaßt. Aus seinen Ausführungen ergibt sich, dass von Glasenapp als „unpersönliche Macht“ den Dharma, das vom Buddha beschriebene Weltgesetz, verstanden wissen will.[27]

Helmuth von Glasenapp hat einen substanziellen Religionsbegriff – keinen funktionalen –, aber dieser ist offener als die zuvor genannten. Dies liegt daran, dass Glasenapp mehrere Alternativen einbaut: persönliche *oder* unpersönliche Mächte, Abhängigkeitsgefühl *oder* Umwerbung *oder* Vervollkommnungsstreben. Es handelt sich also um eine frühe Form der polythetischen Definition, die eher auf Familienähnlichkeiten verweist als dass sie enge Kriterien wie etwa den Gottesglauben anlegt.

1.6 Zwischenergebnis

Solche Beispieldefinitionen aus der älteren Religionswissenschaft (Ende des 19. und erste Hälfte des 20. Jahrhunderts) zeigen, dass es dort viele verschiedene Ansätze gab, Religion zu bestimmen und sich dies am Beispiel des frühen Buddhismus besonders gut verifizieren läßt. Diese simple Erkenntnis kann uns zunächst einmal zur Vorsicht mahnen: Man kann nicht von *der* europäischen Erfindung von Religion sprechen, weil Religion sogar im engen Kreis der Religionsforscher von Beginn an ganz verschiedenartig bestimmt wurde. Zum

---

26 von Glasenapp, *Der Buddhismus*, 176.

27 Helmuth von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen* (Frankfurt am Main 1957), 11f.

Beispiel die Kontroversen darüber, ob „Gott“ oder auch nur „das Göttliche“ in den Religionsbegriff gehören, zeigen deutlich, dass man auch für die ältere Religionsforschung nicht von dem *einen* europäischen Religionsbegriff sprechen kann. Diese Vielfalt besteht bis heute, wie man z.B. an den neuen Religionsdefinitionen von Thomas Tweed (2006) und Martin Riesebrodt (2007) sehen kann,[28] und sie ist keine Schwäche, sondern eine Stärke der Religionswissenschaft. Man kann mit Tweed, der sich hier Jonathan Z. Smith folgend gegen diejenigen wendet, die eine Undefinierbarkeit von Religion behaupten, sagen: „Yet definitional variety indicates the term *can* be defined, not that it cannot, since agreement is not necessary, possible, or useful“.[29] Folgt man dieser Einschätzung, kann man religionswissenschaftliche Definitionen von Religion primär als heuristische Werkzeuge betrachten, die jeweils bestimmte Aspekte besonders hervorheben, welche für die Erforschung von Religion interessant sind und somit für konkrete Studien jeweils mehr oder weniger nützlich sein können.

Mit einem solchen Ansatz würde die Frage, ob der Begriff „Religion“ außereuropäischen Kulturen aufgezwungen wurde, irrelevant und ebenso müßig wie die Frage, ob dies mit anderen Begriffen geschehen sei, wie z.B. den Begriffen „Gesellschaft“, „Literatur“, „Wirtschaft“, „Politik“ – oder selbst „Kultur“. Vielmehr ginge es darum, bestimmte klar definierte Fragestellungen wissenschaftlich zu verfolgen, die ein Kultursegment betreffen, das durch Definitionen nur grob umrissen wird. Für die konkrete religionswissenschaftliche Erforschung des frühen Buddhismus ist es nicht entscheidend, dass er in alle Religionsdefinitionen passt. Er wird allerdings mit einem ‚vergleichenden Blick‘ untersucht, und dabei signalisiert die Kategorie „Religion“ – wie immer man sie definiert –, dass die prinzipielle Annahme besteht, dass die untersuchten Gegenstände nicht einzigartig sind, sondern Parallelen in anderen Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart besitzen.

Ein letzter Gedanke zu den diskutierten Religionsdefinitionen: Dass sich manche der älteren Religionsforscher besonders damit auseinandergesetzt haben, wie der frühe Buddhismus wohl in ihren Religionsbegriff passen kann, hat nicht nur mit engen Religionsdefinitionen, sondern auch mit der Wahrnehmung des frühen Buddhismus zu tun. Dieser galt seit Eugène Burnoufs *Introduction à l’histoire du*

---

28 Thomas A. Tweed. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge 2006); Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen* (München 2007).

29 Tweed, *Crossing and Dwelling*, 41.

buddhisme indien (1844) als rationale Philosophie. Der Buddha war in dieser Lesart ein zwar außergewöhnlicher, aber menschlicher Lehrer und Philosoph, der auf Dogmen, Rituale und Metaphysik verzichtete und Menschen aller Kasten seine Ethik des Mitgefühls predigte. Diese Konstruktion des frühen Buddhismus, die zwar auf kanonischen Texten beruht, aber diese nur selektiv wahrnimmt, wurde seit Ende des 19. Jahrhunderts auch von buddhistischen Modernisten vertreten und unterstützt. Die Interessen und Interpretationen von westlicher Forschung und modernem Buddhismus gingen dabei Hand in Hand. Es wäre interessant, einmal das frühe westliche Interesse am Buddhismus (als einer rationalen Alternativreligion zum Christentum) dem Unbehagen gegenüberzustellen, den frühen Buddhismus überhaupt als Religion zu klassifizieren.

Wenn man die frühen Pāli-Texte liest, ohne ausschließlich rationale Philosophie zu suchen, kann man noch viel mehr entdecken: Den Buddha als populären und effektiven Wunderwirker, die Mönche als spirituelle Dienstleister und viele Vorstellungen und Praktiken, die den Verfassern neben philosophischen Erörterungen auch noch wichtig waren. Ironischerweise hätte der frühe Buddhismus also auch für die engeren westlichen Religionsbegriffe vielleicht gar kein so großes Problem dargestellt, wenn man die Quellen nicht so selektiv gelesen hätte.

Allerdings sind selbst die ältesten erhaltenen Quellen redaktionell bearbeitet worden, so dass wir vom frühen Buddhismus nur in dieser Konstruktion der buddhistischen Tradition sprechen können – dies ist die zweite Lesart meines Beitragstitels. In dieser Konstruktion kann man einige allgemeine Züge festhalten. Der Buddha erscheint dort als Anführer einer Gruppe von Asketen, die von nicht-asketischen Hausbewohnern materiell unterstützt werden. Das Leben als buddhistischer Mönch oder Nonne gilt als ideale Lebensweise, um den Weg zur Befreiung aus dem Kreislauf der Geburten zu beschreiten. Auch die Geburt im Himmel ist ein populäres Ziel. Die Hausbewohner erwerben mit ihrer materiellen Gabe an die Mönche und Nonnen Verdienst, das ihnen nach dem Tod eine bessere Geburt sichert. Die Ordensmitglieder geben außerdem Unterweisungen für das richtige Verhalten (also Lebenshilfe) und vollziehen vielleicht auch nutzbringende Rituale für die Hausbewohner.

Dieses Bündel von Elementen, in denen der buddhistische Orden sowohl für seine Mitglieder als auch in der Beziehung zu den Hausbewohnern bestimmte Funktionen erfüllt, fassen wir im Westen gewöhnlich unter dem Begriff „Religion“. Dies ist die dritte Lesart meines Titels. Ich möchte im folgenden zu zeigen versuchen, dass dieses

Bündel auch von den Verfassern der buddhistischen Texte als ein abgrenzbares Kultursegment identifiziert wurde und dass es aus ihrer Sicht neben dem buddhistischen Orden auch andere Institutionen in der Gesellschaft gab, die jene Funktionen zu erfüllen meinten – also in unserer Klassifikation: andere „Religionen". Zwar würden die meisten buddhistischen Protagonisten erklären, dass die Versprechen dieser anderen Anbieter minderwertig seien oder sogar schädliche Auswirkungen hätten, aber sowohl deren Rolle als Konkurrenten im religiösen Markt als auch deren jeweiliger Anspruch ist in den buddhistischen Texten klar belegt.

2 Konstruktionen von Religion im Pālikanon

Die Konkurrenten auf dem religiösen Markt, mit denen die frühen Buddhisten auch um materielle Ressourcen wetteifern, sind für die Verfasser der Texte andere Asketengruppen und Brahmanen. Diese Einteilung drückt sich in dem geläufigen Begriff *śramaṇa-brāhmaṇa* aus, der bei dem Grammatiker Patañjali (ca. 2. Jh. v. Chr.) als Beispiel für ein Dvandva-Kompositum dient, das Gegenstände enthält, die im Gegensatz (*virodha*) zueinander stehen, nämlich hier: Śramaṇas und Brahmanen (analog wäre im Deutschen z.B. „Mensch und Tier").[30] Ob der Gegensatz in der Verwendung des Kompositums zu allen Zeiten so stark empfunden wurde, soll hier dahingestellt bleiben. Es handelt sich jedenfalls um zwei klar zu unterscheidende Dinge, die allerdings in eine Kategorie gehören und daher parallel im Dvandva-Kompositum stehen. Wie man für den Ausdruck „Mensch und Tier" die Kategorie „Kreaturen" einsetzen könnte, steht das Kompositum *śramaṇa-brāhmaṇa*, wie wir sehen werden, für die Kategorie „religiöse Spezialisten".

2.1 Andere Anbieter: Asketische Religionen

Zunächst zu den anderen Asketen, anschließend zu den Brahmanen. Ein *śramaṇa* (Pā. *samaṇa*) ist wörtlich „jemand, der sich anstrengt". Es ist ein gebräuchlicher Begriff für Asketen, und auch buddhistische Mönche werden im Pāli-Kanon als Samaṇa angesprochen, so z.B. auch der Buddha als „Samaṇa Gotama". Ein anderer häufig auftre-

30 *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, hrsg. von F. Kiehlhorn, Bd. 1, 3., überarb. Aufl. (Poona 1962) [1. Aufl. 1880], 476, Z. 9.

tender Begriff, der als Sammelbegriff für nicht-buddhistische Asketen verwendet wird, ist *paribbājaka* (Skt. *parivrājaka*), „Umherwandernder" oder „Wanderasket". Eine Untersuchung der Verwendungsweise dieses Begriffs im Pāli-Kanon hat ergeben, dass die Buddhisten ihn nie für sich selbst verwenden, sondern ausschließlich für andere „Umherwandernde".[31] Im buddhistischen Ordensrecht werden Paribbājakas explizit von buddhistischen Mönchen, Nonnen und Novizen unterschieden (Vin IV 92,8–10; Vin IV 285,30–32; Vin IV 224,35–27). Allerdings gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Verfasser Paribbājakas als eine bestimmte Asketengruppe identifiziert hätten. Letztere kennt der Pālikanon auch, z.B. Jainas, Ājīvikas und andere. Dass manchmal der Begriff Paribbājaka in einer Reihe mit solchen klar definierten Asketengruppen steht, ist vielleicht etwas merkwürdig, doch es lassen sich sonst keine Hinweise auf eine klar abgrenzbare Gruppe finden, die parallel zu „Jainas" als „Paribbājakas" bekannt wären. Vielmehr haben die Buddhisten den Begriff wohl immer dann verwendet, wenn sie Wanderasketen nicht eindeutig zuordnen konnten oder wollten. Er kommt nie zur Anwendung, wenn es um bestimmte Lehrinhalte geht, sondern nur in äußerlich-deskriptiven Zusammenhängen.

Es gibt allerdings eine Ausnahme zu der Regel, dass nur Nicht-Buddhisten „Paribbājakas" genannt werden. Im *Suttanipāta* heißt es: „Wer die Handlung, die in Leid resultiert, oben, unten und auch in der Mitte meidet und als ein wissend Lebender Betrug, Stolz und ebenso Begierde und Zorn (sowie) Name und Form ein Ende gesetzt hat, den nennen sie einen Paribbājaka, einen, der das Ziel erreicht hat".[32] Neben der zuvor erwähnten deskriptiven Verwendung des Wortes für nicht-buddhistische Wanderasketen findet sich hier nun eine normative Bestimmung des „wahren" Paribbājaka, der selbstverständlich ein Buddhist ist. Was veranlasste die Verfasser, den Begriff normativ zu füllen? Im Unterschied zum Begriff „Brahmane", den sich die Buddhisten in der Beschreibung des „wahren Brahmanen" aneigneten (siehe unten), ist *paribbājaka* keine Eigenbezeichnung einer konkurrierenden Gemeinschaft, jedenfalls soweit wir wissen. Es ist ein alltäglicher Sammelbegriff, der zumindest im Pālikanon inhalt-

---

[31] Siehe dazu Oliver Freiberger, „Zur Verwendungsweise der Bezeichnung *paribbājaka* im Pāli-Kanon". In *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur II: Gustav Roth zum 80. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von Heinz Bechert, Sven Bretfeld und Petra Kieffer-Pülz (Göttingen 1997), 121–130.

[32] *Dukkhavepakkaṃ yad atthi kammaṃ uddhaṃ adho ca tiriyañ cāpi majjhe parivajjayitā pariññacāri māyaṃ mānam atho pi lobhakodhaṃ pariyantam akāsi nāmarūpaṃ, taṃ paribbājakam āhu pattipattan ti* (Sn 99,17–22 [537]).

lich, d.h. in bezug auf Lehre und Praxis der betreffenden Personen, nicht näher bestimmt und damit auch nicht besonders aufgeladen ist. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass die buddhistischen Mönche, auch wenn sie sich selbst von „den Paribbājakas" abgrenzen, in der frühen Zeit ebenfalls als „Umherwandernde" wahrgenommen wurden. So erschien es vielleicht den Verfassern der *Suttanipāta*-Stelle nützlich, den Begriff auch für sich selbst anwendbar zu machen, wenn auch nur in der Überhöhung des „wahren" Paribbājaka. Die normative Füllung des Begriffs könnte somit darauf hinweisen, dass das Wort *paribbājaka* in der außerbuddhistischen Verwendungsweise die Buddhisten mit eingeschlossen hat, dass er also auf einen Typ von Menschen verweist, den wir religionswissenschaftlich als „religiösen Spezialisten" bezeichnen würden.[33]

So unspezifisch dieser Begriff auch in bezug auf die Lehre und Praxis der jeweiligen „Umherwandernden" ist – er grenzt diese doch ganz klar von denjenigen Menschen ab, die *nicht* umherwandern, also von den Hausbewohnern. Diese Dichotomie von „denen, die in der Welt leben", und „denen, die der Welt entsagt haben", ist ein wichtiger Teil des Selbstverständnisses askesebasierter Religionen in Indien. Auch Asketen, die sich der brahmanischen Tradition zugehörig fühlten, legten großen Wert auf diese Unterscheidung, was in deren Begriff *saṃnyāsin*, „Entsager", gut zum Ausdruck kommt.[34] Im frühen Buddhismus, so wie er in den älteren Teilen des Pāli-Kanons präsentiert wird, waren die Mönche und Nonnen Wanderasketen, deren Lebensweise die optimalen Voraussetzungen bot, um in diesem Leben zur Befreiung aus dem Kreislauf der Geburten zu gelangen. Zur Erfüllung ihrer bescheidenen materiellen Bedürfnisse (insbesondere Speise, Kleidung, Unterkunft und Medizin) mussten sie betteln. Dies wird in den Texten allerdings als Gabentausch konzipiert: Die Hausbewohner unterstützen sie mit materiellen Gaben (*amisadāna*) und erhalten dafür von den Ordensmitgliedern eine Unterweisung in der buddhistischen Lehre, die „Dharmagabe" (*dhammadāna*). Durch die

---

33 Auch *samaṇa* wird normativ bestimmt: „Wer aber die Übel, kleine und große, auf jede Weise beruhigt, wird eben wegen des Beruhigthabens der Übel ‚samaṇa' genannt". *Yo ca sameti pāpāni aṇuṃthūlāni sabbaso samitattā hi pāpānaṃ samaṇo ti pavuccati* (Dhp 265).

34 Siehe dazu Oliver Freiberger, „Resurrection from the Dead? The Brāhmaṇical Rite of Renunciation and Its Irreversibility". In *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, hrsg. von Jörg Gengnagel, Ute Hüsken und Srilata Raman. Ethno-Indology: Heidelberg Series on South Asian Ritual; 1 (Wiesbaden 2005), 235–256; ders., „Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Micro-Comparison of Religious Discourses". *History of Religions* 50.2 (2010): 162–192.

Gabe erwerben die Geber Verdienst, das ihnen, wie ständig betont wird, nach ihrem Tod eine Geburt im Himmel ermöglicht.[35]

Dieses Konzept des Verdiensterwerbs durch Gabenspende war allerdings keineswegs exklusiv buddhistisch. Die buddhistischen Texte zeigen deutlich, wie die Buddhisten mit anderen Gruppen um die Gunst der Gabenspender buhlten. Oft wird betont, dass der buddhistische Orden das höchste und unübertreffliche Verdienstfeld sei. Manchmal heißt es sogar, dass man überhaupt nur den Buddhisten etwas spenden solle. Darüber gibt es zwar noch andere Ansichten in den Texten, aber es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Buddhisten sich darüber bewusst waren, dass es Konkurrenten gab, die sich ebenfalls den Hausbewohnern als Verdienstfeld anboten. Möglicherweise haben die Hausbewohner manchmal ihre ganz eigenen Interessen verfolgt und sich das Verdienst immer dort erworben, wo es ihnen in einer gegebenen Situation am ertragreichsten erschien.[36] Wenn also die Texte von Paribbājakas oder Samaṇas sprechen, ist auch diese Konkurrenzsituation im Hinblick auf die Hausbewohner mitgedacht. Und damit werden Begriffe wie *paribbājaka* und *samaṇa* in genau derselben Weise gebraucht wie wir von „religiösen Spezialisten" sprechen würden; diese Spezialisten haben eine klar definierte Funktion gegenüber den Hausbewohnern und sind Repräsentanten verschiedener, konkurrierender „Religionen", verschiedener „Anbieter im religiösen Markt".

2.2 Weitere Anbieter: Brahmanen

Ein weiterer Anbieter sind die Brahmanen. Die genaue Abgrenzung einer sozialen Gruppe, die als „Brahmanen" bezeichnet werden kann, ist für die Zeit des frühen Buddhismus wesentlich schwieriger als man es früher vermutete.[37] Ich beschränke mich hier auf diejenigen Brah-

---

35 Siehe dazu Oliver Freiberger, *Der Orden in der Lehre: Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*, Studies in Oriental Religions; 47 (Wiesbaden 2000), 168–195.

36 Ich habe an anderer Stelle vorgeschlagen, dies als para-institutionale Religiosität zu verstehen, die *neben* (*para-*) den institutionalisierten Asketentraditionen steht. Oliver Freiberger, „'Ein Vinaya für Hausbewohner'? Norm und Praxis der Laienanhänger im frühen Buddhismus". In *Im Dickicht der Gebote: Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, hrsg. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum; 26 (Uppsala 2005), 225–252.

37 Tsuchida Ryūtarō hat gezeigt, dass in den kanonischen Pāli-Texten mindestens zwei verschiedene Typen von Brahmanen erscheinen: neben den hier betrachteten

manen, die den Texten zufolge vedische Opfer vollziehen, wohlhabend sind und sich allenfalls nach einer Lehrrede des Buddha dazu entschließen, den Saṅgha als Laienanhänger zu unterstützen (ohne dabei notwendigerweise ihre brahmanische Lebensweise zu ändern). Die buddhistische Haltung gegenüber diesen Brahmanen ist nicht homogen; manchmal wird versucht, sie rhetorisch zu umgarnen, manchmal sind sie Gegenstand beißender Polemik.[38] Sie erscheinen als arrogante Vertreter eines substanzlosen Ritualismus, die ihren Überlegenheitsanspruch statt mit persönlicher Weisheit und Moral allein mit ihrer Abstammung begründen. Die buddhistischen Verfasser stellen die religiöse Autorität der (vedischen) Texte der Brahmanen in Frage, machen sich über ihre kosmogonischen Vorstellungen lustig und verdammen ihre Tieropfer.

Andererseits eignen sich die Buddhisten aber auch verschiedene Begriffe aus dem brahmanischen Vokabular an und deuten sie um. Ein Beispiel ist das Wort „Opfer" (Skt. *yajña*, Pā. *yañña*), das von den Buddhisten in ihrem Sinne neu gedeutet wird. Sie erklären, dass das „wahre" Opfer nicht das an die Götter sei, sondern die Spende an Asketen, insbesondere an buddhistische Mönche. Wer auf diese Weise „opfere" – also Mönche mit Speisen und anderem versorge – erwerbe sich das größte Verdienst. Damit wird das Opfer ethisiert: Gaben an buddhistische Mönche sind gute Werke, mit dem man gutes Karma für sich selbst schafft.[39]

---

reichen Opfer-Brahmanen auch solche, die asketisch leben und denen die buddhistischen Verfasser oft recht wohlwollend gegenüberstanden, wohl auch weil es eine Reihe übergetretener brahmanischer Asketen im Saṅgha gab. Für diese wäre die zuvor erwähnte Grenze zwischen Śramaṇas und Brahmanen nicht so klar zu ziehen. Ryūtarō Tsuchida, „Two Categories of Brahmins in the Early Buddhist Period". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 49 (1991), 51–95.

38 Siehe dazu Brian Black, „Rivals and Benefactors: Encounters between Buddhists and Brahmins in the Nikāyas". *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 25–43; Michael Nichols, „The Two Faces of Deva: The Māra/Brahmā Tandem". *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 45–60; Oliver Freiberger, „Negative Campaigning: Polemics against Brahmins in a Buddhist *Sutta*". *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 61–76.

39 Eine andere Art der Umdeutung verabschiedet sich auch noch von dem letzten Rest semantischer Verbindung zur Opferhandlung. Hier ist das „wahre" Opfer der Weg zum buddhistischen Heilsziel. Wer diesen Weg gehe, vollziehe das höchste und verdienstvollste Opfer. Man könnte sagen, das Opfer wird spiritualisiert. Der Begriff ‚Opfer' existiert hier nur als Hülle, in seiner Funktion der zentralen religiösen Handlung bei den Brahmanen. Die zentrale religiöse Handlung der Buddhisten ist der Weg zur Erleuchtung, und für den wird nun der Begriff des „wahren" Opfers eingesetzt. Siehe dazu Oliver Freiberger, „The Ideal Sacrifice: Patterns of Reinterpreting Brahmin Sacrifice in Early Buddhism". *Bulletin d'Études Indiennes* 16 (1998): 39–49.

Ein anderes Beispiel ist die Aneignung des Begriffs „Brahmane“. Der *locus classicus* dafür ist der *Brāhmaṇavagga* des *Dhammapada*, in dem sehr deutlich wird, wie Buddhisten diesen zentralen Identitätsbegriff umdefinieren. Einige Verse mögen hier als Beispiel genügen:

> Wer ohne Zorn ist, einen Eid abgelegt hat, wer tugendhaft, unbefleckt und gezügelt in seinem letzten Körper lebt, den nenne ich einen Brahmanen.[40]
>
> Nicht durch verfilztes Haar, Abstammung oder Geburt wird man zum Brahmanen. In wem Wahrheit und *dhamma* wohnen, der ist rein und ein Brahmane.[41]
>
> Wer diesen schwierigen Weg, den Saṃsāra, die Verblendung hinter sich gelassen hat, wer übergesetzt und am anderen Ufer angelangt ist, wer in Meditation, frei von Begierde und Zweifel das Nirvāṇa ohne Anhaftung erlangt hat, den nenne ich einen Brahmanen.[42]

Der „wahre“ Brahmane definiert sich hier also nicht über den Gesellschaftsstand, sondern nur über die spirituelle Leistung. Zwar wissen wir aus brahmanischen Quellen, dass es auch innerhalb der brahmanischen Tradition ganz ähnliche Umdeutungen gab. Aber es ist interessant festzustellen, dass auch Buddhisten offenbar den Begriff „Brahmane“ als eine Kategorie wahrnahmen, die es neu zu deuten lohnte.

Diese Umdeutungen und Aneignungen weisen darauf hin, dass es aus Sicht der Buddhisten zwischen ihnen und den Brahmanen eine Schnittmenge gab, deren Inhalt sie in ihrem Sinne definierten und damit für sich in Anspruch nahmen. Dies hat auch wieder eine ökonomische Seite. Wenn das „wahre“ Opfer darin bestand, Mönchen Gaben zu spenden, konnten Hausbewohner weiter „opfern“, nur war der Nutznießer nun nicht mehr der brahmanische Opferpriester, sondern der buddhistische Mönch. Die Funktionen, die hierbei der Priester und der Mönch übernehmen, sind somit in der buddhistischen Wahrnehmung verwandt. Wir würden sie als „religiöse Funktionen“ bezeichnen. Die Umdeutungen und Aneignungen weisen also darauf

---

40 *Akkodhanaṃ vatavantaṃ sīlavantaṃ anussutaṃ dantaṃ antimasārīraṃ tam ahaṃ brume brāhmaṇaṃ* (Dhp 400).

41 *Na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo, yamhi saccañ ca dhammo ca so sukhī so ca brāhmaṇo* (Dhp 393).

42 *Yo imaṃ palipathaṃ duggaṃ saṃsāraṃ moham accagā tiṇṇo pāragato jhāyī anejo akathaṃkathī anupādāya nibbuto tam ahaṃ brume brāhmaṇaṃ* (Dhp 414).

hin, dass Buddhisten und Brahmanen dasselbe Kultursegment gestalten, welches wir „Religion“ nennen würden.[43]

3 Die Pluralität der Religionen bei Aśoka

Während sich die bislang erwähnten Begriffe und Deutungen auf bestimmte Aspekte von Religion beziehen, kann man darüber hinaus feststellen, dass es zur Zeit des frühen Buddhismus auch ein Äquivalent zu unserem Plural „Religionen“ gab. Ein Begriff, der dafür verwendet wird, ist *pāṣaṇḍa*. In der späteren Sanskritliteratur erhält *pāṣaṇḍa* eine negative Wertung, die mit Übersetzungen wie „Irrlehre“ oder „Ketzerei“ angedeutet wird (siehe PW, s.v.). Diese abwertende Konnotation ist in einer einzigartigen frühen Quelle (noch) nicht vorhanden, nämlich in den Aśoka-Inschriften. Diese sind in vielerlei Hinsicht einzigartig, aber hier insbesondere deshalb, weil sie nicht zur kanonischen Literatur einer bestimmten religiösen Tradition gehören, sondern gewissermaßen die Außenperspektive eines Herrschers spiegeln.

Aśoka vereinte im 3. Jahrhundert v. Chr. ein gewaltiges Reich unter seiner Herrschaft, das fast den gesamten indischen Subkontinent umfasste. Die Inschriften, die er in Felsen und Säulen meißeln ließ und in denen er sich an seine Untertanen wandte, sind unter den ältesten schriftlichen Zeugnissen Südasiens. Sie sind als Texte in vielerlei Hinsicht hochinteressant und bieten eine Reihe von Deutungsmöglichkeiten. In der älteren Forschung wurden sie im Sinne der buddhistischen Tradition gedeutet, die Aśoka später zu einem buddhistischen Religionskönig erklärt hatte, der den Buddhismus verbreitet und zur Staatsreligion erhoben habe. Betrachtet man die Inschriften aber für sich genommen, kann man eine komplexere Haltung feststellen. Aśoka stellt sich zwar in einigen Inschriften selbst als buddhistischen Laienanhänger dar, aber er macht den Buddhismus keineswegs zur Staatsreligion. Ein Grund für diese frühere Annahme

---

43 Ein weiteres Beispiel wäre die Praxis des Ahnenrituals. Matthew Sayers hat gezeigt, dass die brahmanische und die buddhistische Tradition dieselbe Ritualpraxis jeweils für sich vereinnahmt haben. Die brahmanischen Gelehrten beschreiben dieses Ritual im Rahmen ihrer *śrāddha*-Riten, die buddhistischen als rituellen Umgang mit *pretas*. Hier integrieren also zwei verschiedene Expertentraditionen eine bestehende rituelle Praxis in ihr jeweiliges System. Mit diesen konkurrierenden Definitionen derselben Praxis beanspruchen beide Traditionen die Deutungshoheit für etwas, das wir „Religion“ nennen würden. Siehe Matthew R. Sayers, *Feeding the Ancestors: Ancestor Worship in Ancient Hinduism and Buddhism*. Diss. Austin 2008.

war neben den Angaben aus der buddhistischen Tradition auch Aśokas Verwendung des Begriffs *dharma*. Bei genauer Betrachtung stellt man fest, dass *dharma* in Aśokas Inschriften keineswegs die buddhistische Lehre bezeichnet, sondern ein bestimmtes allgemein-ethisches Programm, das Gustav Roth als „sittliche Rechtsordnung" bezeichnet hat.[44] Dazu gehören Gehorsam gegenüber den Eltern und Älteren, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gewaltlosigkeit, Bescheidenheit, Rücksicht gegenüber Bediensteten und Großzügigkeit gegenüber Freunden und Verwandten sowie gegenüber Śramaṇas und Brahmanen. Aśoka verbietet nicht explizit Straftaten (Diebstahl, Mord usw.), wie dies in den Rechtstexten geschieht, sondern scheint auf eine viel persönlichere Ebene der Charakterbildung seiner Untertanen abzuzielen. So sagt er auch, dass wer seinem Dharma folgt, sich Verdienst für diese und die nächste Welt erwerbe (Felsedikt [RE] 13) und im Himmel wiedergeboren werde (RE 9). Patrick Olivelle schlägt vor, Aśokas Dharma als Zivilreligion zu verstehen, als ein Rahmen, der so weit ist, dass sich die Anhänger aller Religionen im Reich in ihm wiederfinden konnten. Der Begriff *dharma* funktioniere dabei ganz ähnlich wie der Begriff *god* in dem Motto „In God We Trust", einem zentralen Bestandteil der US-amerikanischen Zivilreligion – wie *god* sei auch *dharma* ein Begriff aus dem religiösen Vokabular, der aber absichtlich so allgemein gefasst werde, dass verschiedene religiöse Traditionen ihn unterschiedlich füllen könnten.[45]

Wie spricht nun Aśoka in seinen Inschriften von „den Religionen" in seinem Reich? Zunächst kann man feststellen, dass er das schon erwähnte Begriffspaar *śramaṇa-brāhmaṇa* (Pkt. *samana-baṃbhana*) – Asketen und Brahmanen – verwendet, wenn er von religiösen Spezialisten spricht, insbesondere von der geforderten Großzügigkeit ihnen gegenüber (z.B. in RE 3 und 4). Wenn es aber um religiöse Traditionen im Allgemeinen geht, kommt das Wort *pāṣaṇḍa* ins Spiel. Ich möchte einige Stellen aus den Inschriften in der Übersetzung Romila Thapars zitieren, die dies verdeutlichen;[46] Ergänzungen

---

44 Gustav Roth, „Vergleichende Beobachtungen zu Asokas Felsenedikt XIII". In *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, hrsg. von Karin Preisendanz (Wien 2007), 143–166.

45 Patrick Olivelle, „Aśoka's Inscriptions as Text and Ideology". In *Reimagining Aśoka: Memory and History*, hrsg. von Patrick Olivelle, Janice Leoshko und Himanshu Prabha Ray (Delhi 2011), hier: 173–175.

46 Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, revised edition (Delhi 1997), 250–266.

in runden Klammern stammen von mir. Thapar übersetzt *pāṣaṇḍa* durchgehend als „sect". Im 6. Säulenedikt heißt es z.B.:

> Thus speaks the Beloved of the Gods, the king Piyadassi: When I had been consecrated for twelve years I had an inscription of *Dhamma* engraved for the welfare and happiness of the world. Whoever follows it should obtain progress in *Dhamma* in various ways. Thus do I provide for the welfare and happiness of the world – in the same way as I bring happiness to my relatives, both close and distant and work for it, so do I provide for all classes (*nikāya*, wörtl. „Gruppen", O.F.). I honour all sects (*pāṣaṇḍa*) with various kinds of reverence, and I consider visiting them to be most important. (Säulenedikt [PE] 6)

Aśoka erklärt also, dass er allen Pāṣaṇḍas auf unterschiedliche Arten Ehre erweise. Es ist deutlich, dass von der späteren negative Konnotation des Wortes hier noch nichts zu spüren ist. Was sind nun für Aśoka die Pāṣaṇḍas? Im 7. Säulenedikt sagt er:

> My officers of *Dhamma* are busy in many matters of public benefit, they are busy among members of all sects (*pāṣaṇḍa*), both ascetics and householders (*pavajita*, Skt. *pravrajita*, und *gahatha*, Skt. *gṛhastha*). I have appointed some to concern themselves with the Buddhist Order (*saṃgha*), with brahmans and *Ājīvikas* ..., with the Jains..., and with various sects (*pāṣaṇḍa*). There are many categories of officers with a variety of duties, but my officers of *Dhamma* are busy with the affairs of these and other sects (*pāṣaṇḍa*). (PE 7)

Die Aufzählung belegt ganz eindeutig, was für Aśoka in die Kategorie *pāṣaṇḍa* gehört: Buddhisten, Brahmanen, Ājīvikas, Jainas und dergleichen. Außerdem ordnet er den Pāṣaṇḍas sowohl Asketen als auch Hausbewohner zu, d.h. er bezieht in die Kategorie nicht nur die religiösen Spezialisten ein, sondern auch deren Laienanhänger. Es gebe Beamte für verschiedene Bereiche der Gesellschaft, und für die Pāṣaṇḍas seien bestimmte Beamte zuständig, die (Skt.) *Dharmamahāmātras*. Es erscheint durchaus gerechtfertigt zu sagen, dass Aśoka hier von den „Religionen" in seinem Reich spricht. Im 13. Felsenedikt geht er sogar noch weiter:

> Except among the Greeks, there is no land where the religious orders (*nikāya*) of brahmans and *śramaṇas* are not to be found, and there is no land anywhere where men do not support one sect (*pāṣaṇḍa*) or another. (RE 13)

Versteht man Pāṣaṇḍas als „Religionen", kann man schließen, dass Aśoka davon ausgeht, dass Religionen überall ein Teil von Gesell-

schaft sind, also sozusagen ein universales Kultursegment.[47] Im 12. Felsedikt erklärt er, was er als Herrscher von diesem Kultursegment erwartet, oder anders gesagt: er beschreibt seine Religionspolitik.

> The Beloved of the Gods, the king Piyadassi, honours all sects (*pāṣaṇḍa*) and both ascetics and laymen, with gifts and various forms of recognition. But the Beloved of the Gods does not consider gifts or honour to be as important as the advancement of *sāla*[48] for all sects. *Sāla*[49] takes many forms, but its basis is the control of one's speech, so as not to extoll one's own sect or disparage another's on unsuitable occasions, or at least to do so only mildly on certain occasions. On each occasion one should honour another man's sect, for by doing so one increases the influence of one's own sect and benefits that of the other man; while by doing otherwise one diminishes the influence of one's own sect and harms the other man's. Again, whosoever honours his own sect or disparages that of another man, wholly out of devotion to his own, with a view to showing it in a favourable light, harms his own sect even more seriously. Therefore, concord[50] is to be commended, so that men may hear one another's principles and obey them. This is the desire of the Beloved of the Gods, that all sects should be well-informed, and should teach that which is good, and that everywhere their adherents should be told, ‚The Beloved of the Gods does not consider gifts or honour to be as important as the progress of *sāla* [siehe oben, O.F.] for all sects.' Many are concerned with this matter – the officers of *Dhamma*, the women's officers, the managers of the state farms, and other classes of officers. The result of this is the increased influence of one's own sect and glory to *Dhamma*. (RE 12)

---

47 Gustav Roth („Vergleichende Beobachtungen…", 156) diskutiert die griechische Version des Felsenedikts 13 und die Übersetzung von *pāṣaṇḍa* als *diatribáe*, einem Wort, dass im Griechischen für die philosophischen Schulen verwendet wird.

48 Thapar übersetzt „the essential doctrine" und identifiziert *sāla* mit Skt. *sāra*. K.R. Norman bemerkt, dass dies eher unwahrscheinlich sei, da manche Schreiber das ‚r' nicht durch ‚l' ersetzt hätten. Die Bedeutung von *sāla* an dieser Stelle bleibt dunkel. Norman verweist auf eine Bedeutung von *sāra* im späteren Jaina-Sanskrit als „Wissen, Information", die an dieser Stelle passen könnte. K.R. Norman, „Notes on the Greek version of Aśoka's Twelfth and Thirteenth Rock Edicts". *Journal of the Royal Asiatic Society* 104 (1972): 111–118; nachgedruckt in ders., *Collected Papers*, Bd. 1, 144–155 (Oxford 1990) hier: 145–147. Siehe auch K.R. Norman, Rezension von Ulrich Schneider, *Die großen Felsen-Edikte Aśokas*, *Acta Orientalia* 40 (1979): 346–353; nachgedruckt in ders., *Collected Papers*, Bd. 6, 144–155 (Oxford 1996), hier: 209. Gegen Norman siehe Peter Schalk, *Buddhism among Tamils in Pre-colonial Tamiḻakam and Īḻam*, Bd. 1, Uppsala 2002, 274–282.

49 Thapar übersetzt „this progress of the essential doctrine".

50 Wahrscheinlich ist *samavāya* eher in der (im Sanskrit) regulären Bedeutung „Zusammenkunft" zu verstehen; die verschiedenen Gemeinschaften sollen zusammenkommen, damit sie mehr übereinander erfahren. Siehe Norman, „Notes on the Greek version" (Nachdruck), 148.

Der Begriff *dharma* (*dhamma*) steht für den – man könnte sagen: zivilreligiösen – Rahmen, in dem die verschiedenen Religionen nach Aśokas Vorstellung friedlich nebeneinander existieren. Diese sollen zwar ihre eigenen Lehren nicht verleugnen, aber auch die der anderen nicht herabsetzen. Vielmehr sollen sie sich darum bemühen, dass sie „das Gute" lehrten und dass damit auch für jede Religion *sāla* steige. Auch wenn nicht klar ist, was der Begriff *sāla* hier bedeutet, ist er doch zentral für einen positiven Entwicklungsprozess aller Religionen, welcher Aśoka so wichtig ist, dass er ihm einen Verwaltungsapparat zuweist. Die Inschrift zeigt, dass sich Aśoka über die Unterschiede und Konflikte zwischen den Religionen im Klaren war. Aus seiner Sicht scheinen diese aber insgesamt einen positiven Effekt auf die Gesellschaft seines Reiches zu haben, den er besonders fördern will.

Ich wollte hier nicht die Details von Aśokas Religionspolitik diskutieren, sondern nur zeigen, dass er aus seiner Herrscherperspektive die Religionen seines Reiches in ihren sozialen Gestalten identifiziert und klar voneinander abgrenzt. Daneben bekennt er sich in anderen Inschriften persönlich zum Buddhismus und spricht damit auch eine inhaltliche Ebene von Religion an. Und er entwickelt mit dem religiösen Begriff „Dharma" eine ethisch bestimmte Gesellschaftsideologie, die als Rahmen für alle Religionen dient, und die vielleicht als eine Art Zivilreligion bestimmt werden kann.

4 Zusammenfassung und Fazit

Um die Ergebnisse zusammenzufassen, kann man zunächst zwischen funktionalen oder semantischen Äquivalenten einerseits zum Singular „Religion" und andererseits zum Plural „Religionen" unterscheiden. Die Begriffe, die ich als Beispiele angeführt habe (z.B. *śramaṇa* und *paribbājaka*) verweisen zunächst darauf, dass die Verfasser eine klare Unterscheidung zwischen asketisch lebenden Spezialisten und Hausbewohnern treffen. Das ist natürlich nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen „Religion" und „Nicht-Religion", aber es stellt eine klare Identifizierung und Abgrenzung religiöser Spezialisten innerhalb eines gesellschaftlichen Gefüges dar. Die Interaktion dieser Spezialisten mit den Hausbewohnern, in deren Mittelpunkt das Konzept des Verdiensterwerbs durch Gabenspende steht, enthält bestimmte Elemente und Handlungen: die Gabenspende an Asketen, die damit verbundene Erwartung, religiöses Verdienst zu erwerben, das zu einer besseren nachtodlichen Existenz verhilft, und die von

den Spezialisten gegebene Unterweisung darin, wie dies am besten zu erreichen sei. Diese Interaktion zwischen religiösen Spezialisten und Hausbewohnern kann als ein Strukturgefüge gelten, das funktional äquivalent zu dem ist, was wir als „Religion" bezeichnen. Die Konzentration auf jene Interaktion heißt nicht, dass es für die Hausbewohner nicht auch andere Formen von Religion gegeben hat, sondern nur, dass die monastischen Verfasser der Texte an dieser ein besonderes Interesse hatten.

Wir haben auch gesehen, dass die buddhistischen Texte einen religiösen Markt beschreiben, in dem es konkurrierende Anbieter gibt. Auch die Opfer-Brahmanen werden hier als Konkurrenten wahrgenommen, obwohl sie nicht asketisch leben und eine andere Dienstleistung anbieten, nämlich die Opferpraxis. Dass die Buddhisten sich den Begriff „Opfer" aneignen und die Gabenspende an Mönche zum „wahren" Opfer erklären, zeigt, dass sie meinen, dass die eine Praxis durch die andere ersetzt werden kann. Die Buddhisten scheinen also die Gabenspende als funktional verwandt mit der Opferpraxis – und dann natürlich als bessere Alternative – zu betrachten. Sie erheben genau wie die Brahmanen Anspruch darauf, die Interaktion zwischen religiösen Spezialisten und Hausbewohnern zu definieren. Dass sie trotz der Verschiedenheit von Opfer und Gabenspende miteinander konkurrieren, zeigt, dass beide dasselbe Kultursegment in ihrer jeweils eigenen Weise zu definieren beanspruchen. Die normativen Bestimmungen des „wahren Brahmanen" und auch des „wahren Paribbājaka" sind weitere Belege für diesen Anspruch auf Definitionshoheit.

Die Wahrnehmung von Konkurrenz in einem religiösen Markt weist auch darauf hin, dass es eine klare Vorstellung von „Religionen" im Plural gab, d.h. von religiösen Institutionen. Die buddhistischen Texte entwerfen das Konzept einer vierteiligen Gemeinschaft, die aus den religiösen Spezialisten (Mönchen und Nonnen) sowie aus männlichen und weiblichen Laienanhängern (Upāsakas und Upāsikās) besteht. Auch wenn die Verfasser wohl oft Hausbewohner, deren religiöse Identität eigentlich etwas komplexer war, exklusiv für sich vereinnahmten, scheint es doch einen wachsenden Kreis von Menschen gegeben zu haben, die sich bewußt als buddhistische Laienanhänger verstanden. Ebenso erscheinen in den Texten auch Laienanhänger anderer Traditionen wie z.B. der Jainas, die der Buddha nicht selten dazu anregt, sich von jenen ab- und dem Buddhismus zuzuwenden. Die Summe von religiösen Spezialisten und Laienanhängern, samt ihrer Lehren und Praktiken, würden wir in dieser sozialen Gestalt als „eine Religion" bezeichnen, und genau in diesem Sinne verwendet

Aśoka den Begriff *pāṣaṇḍa*. Er spricht damit von „den Religionen" in seinem Reich, über deren Unterschiede in Lehre und Praxis er sich im Klaren ist. Und er entwirft das Ideal einer friedlichen Koexistenz der Religionen im Rahmen einer übergeordneten sittlichen Rechtsordnung namens „Dharma".

Betrachtet man also die Quellen, findet man eine Vielzahl von Begriffen und Konzeptionen, die deutlich machen, dass Europäer (und Nordamerikaner) keineswegs die einzigen sind, die Religion identifizieren können. Ich habe mich hier auf die Interaktion zwischen Asketen und Hausbewohnern und auf die Religionspolitik Aśokas beschränkt, aber es wären noch andere Ansatzpunkte denkbar. Diese Beobachtungen können als Beleg dafür dienen, dass die Behauptung, es gäbe außerhalb Europas kein funktionales Äquivalent für den Begriff Religion, unzutreffend ist. Meiner Ansicht nach wird, wie gesagt, diese Behauptung außerdem religionswissenschaftlich irrelevant, wenn man Religionsdefinitionen nicht als Vereinnahmungskategorien, sondern als heuristische Analysewerkzeuge betrachtet. Für Religionswissenschaftler muss es darum gehen, die in den verschiedenen Kulturen vorgenommenen Identifizierungen von Religion zu untersuchen, zu vergleichen und zu theoretisieren – wie es die Beiträge im vorliegenden Band in vielfältiger Weise tun.

Literaturverzeichnis

Black, Brian. „Rivals and Benefactors: Encounters between Buddhists and Brahmins in the Nikāyas". *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 25–43.

Dhp = *Dhammapada*, hrsg. von Oskar von Hinüber und K.R. Norman. Oxford: Pali Text Society, 1995.

Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übers. v. L. Schmidts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Freiberger, Oliver. „The Ideal Sacrifice: Patterns of Reinterpreting Brahmin Sacrifice in Early Buddhism". *Bulletin d'Études Indiennes* 16 (1998): 39–49.

Freiberger, Oliver. „Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Micro-Comparison of Religious Discourses". *History of Religions* 50.2 (2010): 162–192.

Freiberger, Oliver. „Negative Campaigning: Polemics against Brahmins in a Buddhist *Sutta*". *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 61–76.

Freiberger, Oliver. *Der Orden in der Lehre: Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*. Studies in Oriental Religions; 47. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

Freiberger, Oliver. „Resurrection from the Dead? The Brāhmaṇical Rite of Renunciation and Its Irreversibility“. In *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, hrsg. von Jörg Gengnagel, Ute Hüsken und Srilata Raman. Ethno-Indology: Heidelberg Series on South Asian Ritual; 1. 235–256. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

Freiberger, Oliver. „Zur Verwendungsweise der Bezeichnung *paribbājaka* im Pāli-Kanon“. In *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur II: Gustav Roth zum 80. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von Heinz Bechert, Sven Bretfeld und Petra Kieffer-Pülz, 121–130. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Freiberger, Oliver. „‚Ein Vinaya für Hausbewohner‘? Norm und Praxis der Laienanhänger im frühen Buddhismus“. In *Im Dickicht der Gebote: Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, hrsg. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum; 26. 225–252. Uppsala: Uppsala University Press, 2005.

von Glasenapp, Helmuth. *Der Buddhismus: Eine atheistische Religion*. München: Szczesny, 1966.

von Glasenapp, Helmuth. *Buddhismus und Gottesidee: Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*. Wiesbaden: Steiner, 1954.

von Glasenapp, Helmuth. *Die nichtchristlichen Religionen*. Frankfurt am Main: Fischer, 1957.

von Glasenapp, Helmuth. „Die Überwindung des Polytheismus in den indischen Religionen“. *Deutsche Revue* 47 (1922): 170–182.

Inscriptions of Asoka, hrsg. von E. Hultzsch. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Müller, Friedrich Max. „Der historische Beweis für das Dasein Gottes“. In ders., *Anthropologische Religion: Gifford-Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1891*. Übers. von Moriz Winternitz. IV. Vorlesung, 87–112. Leipzig: Engelmann, 1894.

Müller, Friedrich Max. „Ueber den Buddhismus“. In ders., *Beiträge zur Vergleichenden Religionswissenschaft: Essays,* Bd. 1. 162–204. Leipzig: Engelmann, 1869.

Müller, Friedrich Max. *Ueber den buddhistischen Nihilismus: Vortrag, gehalten in der allgemeinen Sitzung der dt. Philologen-Versammlung in Kiel am 29. September 1869*. Kiel: Mohr, 1869.

Nichols, Michael. „The Two Faces of Deva: The Māra/Brahmā Tandem“. *Religions of South Asia* 3.1 (2009): 45–60.

Norman, K. R. „Notes on the Greek version of Aśoka’s Twelfth and Thirteenth Rock Edicts“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 104 (1972): 111–118; nachgedruckt in ders., *Collected Papers*. Bd. 1. 144–155. Oxford: Pali Text Society, 1990.

Norman, K. R. Rezension von Ulrich Schneider, *Die großen Felsen-Edikte Aśokas*. *Acta Orientalia* 40 (1979): 346–353; nachgedruckt in ders., *Collected Papers*. Bd. 6. 144–155. Oxford: Pali Text Society, 1996.

Olivelle, Patrick. „Aśoka's Inscriptions as Text and Ideology". In *Reimagining Aśoka: Memory and History*, hrsg. von Patrick Olivelle, Janice Leoshko, and Himanshu Prabha Ray. 157–183. Delhi: Oxford University Press, 2011.

PW = Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bde. St. Petersburg 1855–1875. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: Beck, 2007.

Roth, Gustav. „Vergleichende Beobachtungen zu Asokas Felsenedikt XIII". In *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, hrsg. von Karin Preisendanz. 143–166. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Sayers, Matthew R. *Feeding the Ancestors: Ancestor Worship in Ancient Hinduism and Buddhism*. Diss. Austin: The University of Texas at Austin, 2008.

Schmidt, Wilhelm. *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen*. Münster: Aschendorff, 1930.

Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee*. 2. Aufl. Münster: Aschendorff, 1926.

Sharma, Arvind. „The Bearing of the Different Understandings of the Words Religion, Dharma, and Dīn on Religious Study and Research". In *The Notion of „Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September, 1990*, hrsg. von Ugo Bianchi. 591–602. Rom: Erma di Bretschneider, 1994.

Sn = *Suttanipāta*, hrsg. von Dines Andersen und Helmer Smith. Nachdruck Oxford: Pali Text Society, 1990 [Erstveröff. 1913].

Thapar, Romila. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Revised edition. Delhi: Oxford University Press, 1997.

Tsuchida, Ryūtarō. „Two Categories of Brahmins in the Early Buddhist Period". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 49 (1991): 51–95.

Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Vin = *Vinayapiṭaka,* hrsg. von Hermann Oldenberg. 5 Bände. London: Pali Text Society, 1879–1883.

The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, hrsg. von Franz Kiehlhorn. Bd. 1. 3., überarb. Aufl. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute Press, 1962 (1. Aufl. 1880).

Widengren, Geo. *Religionsphänomenologie*. Berlin: de Gruyter, 1969. (Überarbeitete und erweiterte Fassung des schwedischen Originals *Religionens värld*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförl., 1953.)

Religionsvergleich in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts?

Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“

Michael Bergunder

Wenn im 20. Jahrhundert indische Vertreter eines advaita-vedantisch orientierten (Neo-) Hinduismus geschichtliche Wurzeln dieser Tradition benennen, dann wird häufig auch Kabir genannt, eine Dichtergestalt des 15. Jahrhunderts.[1] So schrieb Sushil Gupta im Jahre 1953:

> Kabir ist der indische Luther des 15. Jahrhunderts, der als Schöpfer der religiösen Literatur in Hindi gelten kann. Er und seine Nachfolger verbanden den strikten Monotheismus des Islam und dessen Ablehnung der Idolatrie mit den besten und am tiefsten verwurzelten Vorstellungen im Glauben des Hinduismus. Wie Raja Mohan Roy wollte er ein Glaubensbekenntnis aus den besten Elementen des Hinduismus und Islam erstellen. Er basierte seine Lehren auf dem Monotheismus der Upanishaden. Er war ein großer Sänger, ein Asket (Hind. a*vadhūt*) und ein Vertreter des Weges des Advaita Vedanta, der das Gesetz des Universums in das Herz des Menschen als sein höheres Selbst platzierte, wo nur die Seele es entdecken kann.[2]

In dieser Sichtweise wurden Kabir und seine Tradition zu Vorläufern eines modernen, reform-orientieren und universalen Hinduismus-Verständnisses. Diese Sichtweise fand auch Eingang in die akademische Forschung. Unter dem programmatischen Titel „Wer erfand den Hinduismus?“ veröffentlichte David N. Lorenzen im Jahre 1999 eine vielbeachtete Streitschrift.[3] Sie wendet sich gegen eine vermeintliche

---

1 Charlotte Vaudeville, *A Weaver named Kabir: Selected Verses With a Detailed Biographical and Historical Introduction*. French Studies in South Asian Culture and Society; 6 (Delhi 1993), 29–38.

2 Sushil Gupta im Vorwort des Verlegers für eine Reprint von George Herbert Westcott, *Kabir and the Kabir Panth* (Cawnpore 1907), zitiert nach Vaudeville, *A Weaver*, 33–34.

3 David N. Lorenzen, „Who Invented Hinduism?“, *Comparative Studies in Soci-*

Tendenz in der Forschung, den Hinduismus als eine rein westliche „Erfindung“ des 19. Jahrhunderts zu betrachten. Als zentrales Gegenbeispiel wurde auch hier Kabir angeführt.[4] Diese strategische Verwendung von Kabir und seiner Tradition für eine historische Legitimierung des modernen Hinduismus-Verständnisses lädt zu einer historischen Überprüfung ein, die das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes ist.

1 Die Sant-Tradition

Im nördlichen Indien gab es im 15. Jahrhundert kein größeres überregionales Reich, das seine Macht durch den Rückgriff auf brahmanische Sanskrit-Traditionen legitimierte. Die dadurch fehlende politische und ökonomische Privilegierung brahmanischer Traditionen schränkte nicht nur Reichweite und Umfang der Sanskrit-Gelehrsamkeit erheblich ein, sondern genauso deren gesellschaftliche Relevanz. Auf der anderen Seite durchdrang die jahrhundertelange islamische Präsenz, insbesondere durch das Wirken der Sufis und den von ihnen popularisierten Seinsmonismus, inzwischen auch weite nicht-muslimische Kreise.

In diesem Umfeld erhielten zahlreiche Dichter breiten Zuspruch, die in den verschiedenen Dialekten der regionalen Sprache Hindustani von der Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott sangen, unabhängig von einer Einbindung in institutionalisierte Organisationsformen oder bestimmte Lehrtraditionen.[5] Diese Hindustani-Dichtungen werden erstmals im 15. Jahrhundert genauer historisch fassbar und entfalteten in den folgenden Jahrhunderten eine beachtliche Wirkungsgeschichte, die ihrerseits mit weitreichenden Neuinterpretationen verbunden war.

Ihr zentrales Anliegen wird allgemein unter dem Begriff Bhakti zusammengefasst. Das Sanskrit-Wort *bhakti* bezeichnet die „Teilhabe“ oder „Hingabe“ des Gläubigen (Hind. *bhakt*) an einen einzigen Gott. Die frühen nordindischen Bhakti-Dichter waren dabei diskursiv eng

---

ety and History 41 (1999): 630–659; wiederabgedruckt in John E. Llewellyn (Hrsg.), *Defining Hinduism: A Reader* (London 2005), 52–80.

4 Ibid., 649–651.

5 Hindustani (Hindui) wird hier als neutrale und zeitgenössische Bezeichnung für die vielen regionalsprachigen Vorformen des modernen Hindi gewählt, vgl. dazu Ronald Stuart McGregor, „The Progress of Hindi, Part 1. The Development of a Transregional Idiom“. In *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, hrsg. von Sheldon Pollock (Berkeley 2003), 940–949.

miteinander verwoben, wenn sie zum Teil auch unterschiedliche Akzente setzten.[6] Sie sprachen Hindus und Muslime gleichermaßen an und zogen zwischen diesen beiden Bevölkerungsgruppen keine klare Grenzlinie. Diese Bhakti-Dichter des 15. und frühen 16. Jahrhunderts werden in der Forschung meist als „Sants" (Hind. *saṃt/sant*) bezeichnet.[7]

Es lassen sich drei Aspekte dieses Phänomens unterscheiden. Auf der einen Seite standen die Autoren mit ihren umfangreichen Gesängen, die sich zum Teil explizit auf Vorgänger und Zeitgenossen beriefen und doch zugleich jeweils eine spezifische und eigene Position bezogen. Auf der anderen Seite entstanden ab dem späten 16. Jahrhundert schriftliche Kompilationen dieser ursprünglich wahrscheinlich vor allem oral verbreiteten Dichtkunst. Diese zusammenfassenden Darstellungen von Sant-Dichtern waren allerdings zugleich von der jeweiligen Rezeptionsperspektive bestimmter Traditionen geprägt, innerhalb derer sie erstellt wurden. Diese Kompilationen sind aber die ältesten erhaltenen historischen Quellen zu diesen Dichtungen. Das bedeutet, dass alle Aussagen über Biographie und Oeuvre der einzelnen Autoren, die vor dem späten 16. Jahrhundert gelebt haben, lediglich historisch-kritische Rekonstruktionen aus diesen perspektivischen Kompilationen darstellen und damit spekulativ bleiben müssen. Dies kann gar nicht genug betont werden, denn selbst in der wissenschaftlichen Literatur wird dies oft zu wenig beachtet. Der dritte Aspekt der Bhakti-Dichtungen betrifft die im 16. und 17. Jahrhundert zahlreich entstehenden Orden (Hind. *paṃth*), die sich als Nachfolger eines oder mehrerer Sant-Dichter verstanden und beanspruchten, deren authentische Erben zu sein. Auch hier ist die Quellenlage komplex, da die wichtigsten dieser Orden im 18. Jahrhundert unter politischem Druck bestimmter Regionalherrscher massive Veränderungen erfuhren, was es schwer macht, ihren Charakter im 16. und 17. Jahrhundert zu rekonstruieren.[8] Diese drei Aspekte müssen bei der Besprechung der Bhakti-Dichtung auseinandergehalten werden, um diese angemessen zu verorten.

---

6 John Stratton Hawley, „The Sant in Sur Das". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 193.

7 Zum Begriff vgl. Karine Schomer, „Introduction: The Sant Tradition in Perspective". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 2–3; Daniel Gold, *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition* (New York 1987), 201–207.

8 Monika Horstmann, *Der Zusammenhalt der Welt: Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāī Jaisinghs (1700–1743)* (Wiesbaden 2009).

1.1 Sant-Dichtung des 15. und frühen 16. Jahrhunderts

Wenn man sich auf eine historisch-kritische Rekonstruktion von Leben und Werk dieser frühen Bhakti-Dichter einlässt, dann kristallisieren sich zwei Sängergestalten besonders heraus: Kabir und Raidas.

Kabir (Arab./Pers. *kabīr*) war ein muslimischer Weber (Hind. *julāhā*/Pers. *ǧul[l]āh*) ohne formale Bildung aus Banaras. In seinen eingängigen Liedern besang er auf Hindustani die Erlösung des Menschen durch die Vereinigung der Seele mit dem Einen Gott, wobei Gott nur im Inneren und in keinerlei äußerer personaler Form (Hind. *nirguṇ*/Skt. *nirguṇa*) erkannt werde.[9] Charakteristisch war dabei eine kräftige Bildsprache:

> Wenn das Schlangengift des Trennungsschmerzes (Hind. *virah*) im Körper ist, // kann kein Zauberspruch (Hind. *mantra*) es kontrollieren: // Derjenige der von Ram getrennt ist, wird nicht überleben, // aber wenn er es tut, wird er wahnsinnig (Hind. *baurā*) werden.[10]

> Ich habe nichts getan und nichts kann ich tun, // dieser Körper ist zu nichts fähig: Was immer getan wird, ist das Werk von Hari, es ist Er der Kabir zu *kabīr* (Arab. = „groß", zugleich ein Attribut Gottes) machte.[11]

Die Dichtung Kabirs durchzog eine heftige Kritik an institutionalisiert vermittelten Verehrungsformen und damit verbundenen äußerlichen Ritualen. Ein häufiges dichterisches Gestaltungsmittel waren dabei duale Parallelisierungen von sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken. So heißt es in einem Text:

> Wundervoll sind die Taten des All-Barmherzigen - wertlos der Veda und der Koran. // Falsch sind das koranische Gesetz oder die heilige Schnur, weder Muslim (Hind. *turk*) noch Hindu begreifen das Geheimnis.[12]

Für den Muslim Kabir war die Unterscheidung zwischen „Muslimen" und „Hindus" geläufig und seine Parallelisierungen erfolgen nach dem Muster, dass jeweils aus beiden ein Beispiel herangezogen wird. Kabir lehnte die brahmanische Sanskrit-Tradition und die damit zu-

---

9 Charlotte Vaudeville, *Kabīr*. Volume I. (Oxford 1974); Vaudeville, *A Weaver*; Linda Hess und Shukdeo Singh (Hrsg.), *The Bijak of Kabir* (New York 2002; 1. Aufl. 1983).

10 *Kabīr Granthāvalī*, hrsg. von P. N. Tiwari, Hindi Parishad, Allahabad 1961: Nr. 2.1, zitiert nach englischen Übersetzung von Vaudeville, *Kabīr*, 160.

11 *Kabīr Granthāvalī*, zitiert nach der englischen Übersetzung von Vaudeville, *Kabīr*, 195.

12 Kabīr Bījak: *Ramainī*: 36, zitiert nach Winand Callewaert und Bart Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar: Devotional Hindī Literatur* (New Delhi 1991), 379; Vaudeville, *A Weaver*, 154 (NB: Vaudeville gibt fälschlich „ram. 31" an).

sammenhängenden Kastengrenzen genauso ab wie den institutionalisierten Islam.[13] So wird das rituelle Gebet der Muslime (Arab. *ṣalāt*) genauso kritisiert wie die Rituale (Skt. *pūjā*) der Hindus, oder die Wallfahrt nach Mekka genauso wie die Hindu-Pilgerfahrten.[14] „Veda und Koran" stehen ebenfalls für äußerliche Gottesverehrung.[15] Auch die im südasiatischen Sufismus bis heute populäre Alliteration von Kaba und Kashi (Banaras) findet sich bereits bei ihm.[16] Auch Hindu-Asketen (Hind. *nāth-jogī*) und Sufi-Scheichs wurden gleichermaßen kritisiert.[17] Die dualen Parallelisierungen konnten aber auch in positivem Sinne verwendet werden. Die von ihm neben „Hari" favorisierte Gottesbezeichnung „Ram" (Hind. *rām*/Skt. *rāma*) wurde z.B. oft in der Zwillingsform „Rahim-Ram" oder „Allah-Ram" verwendet.[18] Allerdings kennzeichnet Kabir diese Parallelisierungen nur in seltenen Fällen, wie im obigen Zitat, ausdrücklich als Vorstellungen der „Muslime" und „Hindus". Dabei ist zudem zu beachten, dass „Muslime" und „Hindus" keine dichotomische Kategorie bilden, wie später noch genauer ausgeführt wird.

Kabir war verheiratet, hatte keinen Guru, und besaß demzufolge keine Traditionskette (Skt. *paraṃparā*/Arab. *silsila*), auch gründete er keinen eigenen Orden, noch ist ein Schüler von ihm bekannt, der sein Werk unmittelbar weiterführte. Dies führte dazu, wie noch genauer ausgeführt wird, dass die verschiedensten Gruppen seine Nachfolge beanspruchen konnten, wobei diese Ansprüche oft mit neuen, Kabir zugesprochenen Versen legitimiert wurden. Authentische Kabir-Verse lassen sich deshalb kaum sicher identifizieren, und der historische Kabir verschwindet hinter seiner Wirkungsgeschichte.

In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit Raidas (Hind. *raidās*/ Panj. *ravidās*), dem zweiten zentralen Bhakti-Dichter des 15. Jahrhunderts, der ebenfalls aus Banaras stammte.[19] Er gehörte zu einer Hindu-Familie von Lederhandwerkern (Hind. *camār*). Wie Kabir

---

13 David N. Lorenzen, „The Kabir Panth: Heretics to Hindus". In *Religious Change and Cultural Domination* hrsg. von David N. Lorenzen (Mexico 1981); David N. Lorenzen, „The Kabir Panth". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 285–286.

14 A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (London 1964), 145; Vaudeville, *A Weaver*, 102–103.

15 Vaudeville, *A Weaver*, 154 (ram. 31), vgl. S. 109.

16 Vaudeville, *Kabīr*, 263.

17 Vaudeville, *A Weaver*, 59, 91, 114–115, 117.

18 Vaudeville, *A Weaver*, 217–218.

19 Winand M. Callewaert und Peter G. Friedlander: *The Life and Works of Raidās*. (New Delhi 1992).

stand er damit außerhalb der brahmanischen Tradition, denn die Lederhandwerker waren aus brahmanischer Sicht am untersten Rand der sozialen Skala angesiedelt und galten als Unberührbare. Raidas kannte die Gedichte von Kabir, den er in zahlreichen Versen erwähnt.[20] Wie bei Kabir verweist seine vielfältige Wirkungsgeschichte auf eine außergewöhnliche Popularität und verdeckt zugleich den Zugang zur historischen Person. Immerhin lassen sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einige Verse als authentisch rekonstruieren.[21] Zentrales Thema ist dabei genau wie bei Kabir die angestrebte Vereinigung des Menschen mit Gott:

> Wie kann es einen Unterschied geben // zwischen Dir und mir, mir und Dir? // Zwischen Gold und Goldschmuck, zwischen Wasser und Welle? // [Refrain:] Wenn ich nicht gesündigt hätte, Oh Grenzenlosigkeit // wie könnte Dein Name „Aufrichterin der Gefallenen" lauten?[22]

Wie bei Kabir zeigen sich auch bei Raidas persische Spracheinflüsse.[23] Im Unterschied zu Kabir aber fehlen bei ihm weitgehend explizite Bezüge auf islamische Vorstellungen und damit auch die für Kabir typischen Parallelisierungen zwischen äußeren Verehrungsformen bei „Hindus" und „Muslimen". Seine Bilder bleiben damit meist in einem Hindu-Kontext. Genauso wie Kabir spricht aber Raidas jeglichen institutionalisierten religiösen Autoritäten und ihren Lehren ab, die Zweifel des Gott Suchenden zu beseitigen. Dies kann nur Gott selbst, wobei die von ihm favorisierte Gottesbezeichnung ebenfalls Ram lautet:

> Du magst Dir über Karma und A-Karma den Kopf zerbrechen, // aus Zweifeln magst Du den Veden und Puranas zuhören, // aber wenn der Zweifel stetig in Deinem Herzen wohnt, //wer, außer Ram, kann dann Deinen Stolz überwinden?[24]

Wie bei Kabir kann für Raidas vermutet werden, dass er keinen eigenen Orden begründete, noch ist ein Schüler von ihm bekannt, der sein Werk unmittelbar weiterführte.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung waren der Muslim Kabir und der Hindu Raidas die beiden überragenden Sänger-Poeten

---

20 John Stratton Hawley und Mark Juergensmeyer (Hrsg.), *Songs of the Saints of India* (New York 1988), 12.

21 Peter G. Friedlander, „The Core of the Vāṇī of Raidās". In *Studies in South Asian Devotional Literature*, hrsg. von Alan W. Entwistle und Francoise Mallison (New Delhi 1994), 453–479.

22 Zitiert nach Friedlander, „The Core", 471.

23 Tara Chand, *Influences of Islam on Indian Culture* (Allahabad 1954), 179–181.

24 Zitiert nach Friedlander, „The Core", 473.

des 15. Jahrhunderts, deren Lieder offensichtlich in ganz Nordindien bekannt waren und sich großer Popularität in den verschiedensten Schichten erfreuten.

Darüber hinaus wurden in den späteren Kompilationen zahlreiche weitere Dichter als ihre Zeitgenossen mit Namen und Gedichten beschrieben. Hier ist die Quellenlage aber zu schlecht, um über sie irgendwelche historische Aussagen wagen zu können. Der zwischen 1603 und 1604 entstandene *Adigranth* zitierte z.B. Gedichte von Sena (Hind. *senā*), Dhanna (Hind. *dhanā*/*dhannā*), und Pipa (Hind. *pīpā*);[25] ähnlich auch die ebenfalls um 1600 entstandene *Bhaktmal*.[26] Auch wenn also die historischen Einzelheiten vielfach ungeklärt sind, so kann doch mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass Kabir, Raidas und ihre Zeitgenossen zu einer weitaus breiteren Bewegung von Sant-Dichtern gehörten.

1.2 Nath-Yoga und Sufismus als Quellen der Sant-Dichtung

Angesichts dieser mangelhaften Quellenlage bleiben auch die Traditionen, die diese Sant-Dichtung geprägt haben, nur schwer identifizierbar. Immerhin lassen sich mehrere allgemeine Rezeptionslinien erkennen. Zunächst ist davon auszugehen, dass Kabir und seine Zeitgenossen zu einer bereits länger vor ihnen bestehenden Tradition der Bhakti-Dichtung gehörten. Darauf deutet insbesondere hin, dass die späteren Kompilationen im Zusammenhang mit Kabir und Raidas auch den Namen des Dichters Namdev (Hind. *nāmdev*) erwähnten. Nach gegenwärtigem Forschungsstand gehörte Namdev zu einer Hindu-Familie von Schneidern (Marath. *śīṃpī*/Hind. *chīpī*) im marathisprachigen Nordwest-Indien und lebte lange vor Kabir und Raidas im 13./14. Jahrhundert.[27] Abgesehen von Namdev wurden in den Kompilationen weitere Gedichte zeitlich früherer Dichter zitiert. Im *Adigranth* und in der *Bhaktmal* waren dies z.B. Trilocan und Sadhna

---

25 Gold, *The Lord as guru*, 56; Vaudeville, *A Weaver*, 122.

26 Winand Callewaert und Swapna Sharma (Hrsg.), *The Hagiographies of Anantadās: The Bhakti Poets of North India* (Richmond 2000), 99–121 (Dhanna), 141–301 (Pipa). Vgl. auch Ronald Stuart McGregor, *Hindi Literature From Its Beginnings to the Nineteenth Century*, *A History of Indian Literature* VIII,6 (Wiesbaden 1984), 43–44.

27 Winand Callewaert und Mukund Lath (Hrsg.), *The Hindī Songs of Nāmdev*. Orientalia Lovaniensia Analecta; 29 (Leuven 1989), 1–13, 15; Christian Lee Novetzke, *Religion and Public Memory: A Cultural History of Saint Namdev in India* (New York 2008), 35–73.

(Hind. *sadhnā*).[28] Für diese existieren aber im Unterschied zu Namdev keine externen historischen Belege, so dass die Einzelheiten im Dunkeln bleiben. Dennoch besteht kein Grund, an der allgemeinen Tatsache zu zweifeln, dass die Sants zu einer bereits vor ihnen bestehenden nicht-brahmanischen Dichtertradition gehörten, die sich oral verbreitete und bis zum 15. Jahrhundert eine nachhaltige Ausstrahlung auf das gesamte Nordindien ausgeübt hatte.

1.2.1 *Nath-Yoga*

Weiterhin ist sich die Forschung nahezu einig, dass sich insbesondere in der Sprache Kabirs zahlreiche Anklänge an Vorstellungen der Nath-Yogis finden lassen.[29] Dies markiert eine weitere Rezeptionslinie. Bei den Nath-Yogis handelte es sich um shivaitisch-tantrische Asketen, die sich auf einen gewissen Gorakh-Nath als ersten Lehrer zurückführten, weshalb sie auch als „Gorakhnathi Yogis" bezeichnet wurden. Wenn in zeitgenössischen Texten des 15. bis 17. Jahrhunderts von „Yogis" (Hind. *jogī*/*yogī*) die Rede ist, sind in der Regel Nath-Yogis gemeint.[30] Sie breiteten sich wahrscheinlich ab dem 13. Jahrhundert von Bengalen kommend in ganz Nordindien aus.[31] Kernpunkt ihrer Lehre war die Existenz einer alles durchdringenden Gottheit (Skt. *paramātman*/Hind. *alakh*), mit der die Seele des Menschen (Skt. *jivātman*) einen Zustand der Vereinigung (Skt. *samādhi*) anstrebt.[32] Im Unterschied zu den Yoga-Sutras des Patanjali, die von der Samkhya-Philosophie geprägt waren, lag dem Nath-Yoga ein monistisches Weltbild zugrunde.[33] Eine bestimmte tantrische Yoga-Praxis – Hatha-Yoga genannt – diente dazu, den Zustand der Vereinigung zu erreichen. Das tantrische Element drückte sich dabei in der Vorstellung aus, dass durch den Hatha-Yoga der menschliche Körper selbst allmählich unsterblich werde. Durch das „Yoga-Feuer" werde der grobmaterielle Körper geläutert und zu einem sublimierten unzerstörbaren Leib umgestaltet. Dabei erhalte der Yogi übernatürliche

---

28 McGregor, *Hindi Literature*, 42–43; Vaudeville, *A Weaver*, 342–345, 351; Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 123–140.

29 George Weston Briggs, *The Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs* (Calcutta 1938), 238–239; Daniel Gold und Ann Grodzins Gold, „The Fate of the Householder Nath". *History of Religions* 24 (1984): 113–132; Gold, *The Lord as Guru*, 61–62; Vaudeville, *A Weaver*, 73–78.

30 Vaudeville, *Kabīr*, 87.

31 Jan Gonda, *Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit; 12 (Stuttgart 1963), 223.

32 Briggs, *The Gorakhnāth*, 343–344.

33 Fausta Nowotny, *Das Gorakṣaśataka* (Köln 1976), 7; 115–116.

Fähigkeiten.[34] Die Schriften der Nath-Yogis sind durchaus von der brahmanischen Sanskrit-Gelehrsamkeit abhängig und es existieren einige ältere Texte auf Sanskrit,[35] wenn diese auch z.T. grammatisch fehlerhaft sind. Die meisten Texte wurden jedoch in den Regionalsprachen verfasst, insbesondere Hindustani.[36] Seit die Nath-Yogis historisch fassbar wurden, agierten sie außerhalb der brahmanischen Tradition (Skt. *varnāśramadharma*), akzeptierten keine Kastenschranken und strebten danach, ihre Lehren breit unter das Volk zu streuen, dem sie sich als Wundertäter präsentierten.[37] Obwohl sich Kabir in seinem Sprachgebrauch an die Vorstellungen der Nath-Yogis anlehnte, betrachtete er diese ebenfalls als Vertreter einer äußerlichen Religion, die es zu überwinden gelte.

1.2.2 *Sufismus*

Auch der Islam markiert eine zentrale Rezeptionslinie der Sant-Dichtung, die allerdings oft zu wenig beachtet und inhaltlich ungenau bestimmt wird. Wenn überhaupt, wird meist eher pauschal auf den islamischen Sufismus verwiesen, ohne dessen inhaltliche Positionen näher zu erläutern.[38] Ein genauerer Blick ist aber unerlässlich, um die Rezeption des Islam durch die Sant-Dichter angemessen zu verorten. Der Sufismus in Indien vertrat zu dieser Zeit einen Seinsmonismus (Arab. *waḥdat al-wuǧūd*) im Resonanzfeld der „Schule von Isfahan". Die Idee von der Einheit des Seins ging auf Ibn Arabi (1165–1240) zurück und ist von der Sache her eine modifizierte neuplatonische Emanationslehre, in der die Vielheit der Erscheinungen konsequent zu einem sekundären Effekt des Einen Gottes, verstanden als das Eine Sein, werden.[39] Gott ist in seinem absoluten Wesen (Arab. *ḏāt*) das

---

34 Nowotny, *Das Gorakṣaśataka*, 5; Gonda, *Die Religionen Indiens*, 222; Vaudeville, *A Weaver*, 76.

35 Vgl. zur Literatur der Nath-Yogis die Übersicht bei Briggs, *The Gorakhnāth*, 251–257.

36 Gold und Gold, „The Fate", 115, Anm. 4.

37 Gold und Gold, „The Fate", 115; Vaudeville, *A Weaver*, 74.

38 Vgl. für solche pauschalen Referenzen: Vaudeville, *A Weaver*, 78–86; Bruce B. Lawrence, „The Sant Movement and North Indian Sufis". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987).

39 Zum Seinsmonismus von Ibn Arabi vgl. Roland Pietsch, „Aus der Geschichte des mittelalterlichen Sufitums – Grundzüge der Metaphysik Ibn 'Arabis." *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Geisteswissenschaftliche Klasse* 23 (2002): 143–158; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India (*New Delhi 1978), II.36–53; Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus (*Köln 1985), 374–387; William C. Chittick, *The*

absolute Sein (Arab. *wuǧūd muṭlaq*), wofür auch Formulierungen wie Seinswesen (Arab. *ḏāt al-wuǧūd*) oder notwendiges Sein (Arab. *wāǧib al-wuǧūd*) gebraucht werden. In diesem Zustand der reinen göttlichen Wirklichkeit (Arab. *ḥaqīqa*) ist Gott nur sich selbst bekannt. Gottes erste und „heiligste Emanation" (Arab. *fayḍ al-aqdas*) ist die Höchste Einheit (Arab. *al-aḥadīya*), aus der sich wiederum die Einzigkeit (Arab. *al-wāḥidīya*) emaniert. In dieser dritten Stufe der innergöttlichen Emanation geben sich die göttlichen Namen kund und Gott wird bekannt. Diese dritte Emanation ist zugleich der Ausgangspunkt für die Entstehung der Welt. Die göttlichen Namen bilden die Möglichkeitsursache der Welt, denn die Vielheit der weltlichen Erscheinungen sind Manifestationen der göttlichen Namen. Durch den Bezug auf die göttlichen Namen als klassischen Topos der islamischen Theologie wird dieses Emanationsschema eng an die islamische Tradition zurückgebunden. Alle göttlichen Namen sind in dem Namen „Gott" (Arab. *allāh*) zusammengefasst, dessen Aspekt der „Barmherzigkeit" (Arab. *al-raḥmān*) die Dinge (Arab. *ʿayn*)[40] durch die in der Barmherzigkeit überfließende Güte Gottes ins Dasein bringt. Die göttlichen Namen sind in sieben Hauptkategorien strukturiert und bilden die Urbilder (Arab. *ʿayān al-ṯābitah*) der Dinge, deren reine Möglichkeit sie sind. In der Schöpfung tritt die Einzigkeit Gottes dadurch in das Dasein, dass sich die göttlichen Namen durch göttlichen Willen und Befehl in den Dingen realisieren. Die nicht-seienden Dinge besitzen durch ihre Dingheit, durch ihr Vermögen zum Hören und zum Gehorsam die passive Bereitschaft zum Vollzug des göttlichen Schöpfungshandelns an ihnen. Sie werden zu Objekten Gottes und erhalten dadurch Anteil am Sein Gottes; nur dadurch bekommen sie Existenz bzw. Sein verliehen. Dabei sind die nicht-seienden Dinge aber nichts von Gott Verschiedenes sondern Begleiterscheinungen (Arab. *lawāzim*) des Seins als dessen unbegrenzte Potentialitäten zur begrenzten Manifestation. Der emanative Schöpfungsprozess ist dabei kontinuierlich gedacht. Der Mensch nimmt eine Sonderstellung ein, weil er an der Grenze zwischen Gott und Welt steht und zugleich die Synthese zwischen beiden ermöglicht.

In den theologischen Diskussionen wird Ibn Arabis Ansatz als „Seinsmonismus" (Arab. *waḥdat al-wuǧūd*) diskutiert, wobei diese Formulierung erst von seinen Nachfolgern geprägt wurde. Ibn Arabi

---

Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany 1989); William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Ibn al-ʿArabi's Cosmology* (Albany 1998).

40 Chittick, *The Sufi Path*, 83–88.

ist von späteren Gelehrten umfangreich interpretiert worden, wobei insbesondere Abdul Karim Jili (1366–1424) und Jami für den indischen Kontext von Bedeutung waren.[41] Die Rezeption Ibn Arabis im indischen Kontext bedarf noch genauerer Untersuchungen, weil davon ausgegangen werden muss, dass dabei die besondere Interpretation in der „Schule von Isfahan" eine entscheidende Rolle spielte, die zu gewissen Modifikationen führte.[42] Die wichtigste war dabei sicherlich die Verschmelzung mit der Lichtlehre Suhrawardis. Es deutet alles darauf hin, dass zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in indischen Sufi-Kreisen und darüber hinaus der Seinsmonismus Ibn Arabis die breit akzeptierte Mehrheitsposition darstellte, auch wenn es prominente Gegner gab.

Wenn es um die Verortung der Sant-Tradition im Sufismus geht, dann ist eine weitere Präzisierung notwendig. Es handelte sich anscheinend nicht allgemein um den indischen Sufismus, der einen Seinsmonismus vertrat, sondern um einen seinsmonistisch orientierten Sufismus, der sich bereits intensiv mit Vorstellungen und Praktiken der Nath-Yogis auseinandergesetzt hatte.

Der indische Sufismus erlebte bereits lange vor der Mogulzeit eine komplexe Begegnungsgeschichte mit bestimmten Hindu-Strömungen.[43] Dazu gehörte insbesondere die intensive Auseinandersetzung mit den Nath-Yogis. Kontakte zwischen Sufis und Nath-Yogis in der Zeit vor dem 15. Jahrhundert hatten auf verschiedenen Ebenen stattgefunden. Sufischen Heiligenbiographien zufolge wetteiferten Sufis erfolgreich mit Yogis darüber, wer die größten übersinnlichen Kräfte habe.[44] Sufis interessierten sich aber auch ganz konkret für die Praxis des Hatha-Yoga und dabei insbesondere für dessen Atemtechniken. In diesem Zusammenhang wurde auch das Lehrsystem des Nath-Yoga rezipiert.[45]

---

41 Rizvi, *A History*, I.104.

42 Vgl. z. B. Muhammad Reza Juzi, „The Influence of Ibn ʻArabī's Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Philosophy of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī". In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period*, hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan. The Heritage of Sufism; 3 (Oxford 1999); William C. Chittick, „Travelling the Sufi Path: A Chishtī Handbook from Bijapur". In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period*. The Heritage of Sufism; 3 (Oxford 1999).

43 Vgl. aber Rizvi, *A History*, I.322–396.

44 Carl W. Ernst, „Situating Sufism and Yoga". *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (2005): 34–35.

45 Carl W. Ernst, „The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations". *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2003): 199–226; Ernst, „Situating Sufism", 15–43; Carl W. Ernst, „Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology At-

Der früheste Beleg für eine derartige sufische Rezeption ist die persische Übersetzung eines Textes des Nath-Yoga aus dem 13. Jahrhundert. Der originale Nath-Yoga-Text ist leider nicht erhalten, war aber entweder in Sanskrit oder Hindustani verfasst.[46] Auch die ursprüngliche persische Übersetzung ist nicht erhalten, aber im 15. Jahrhundert wurde diese von einem unbekannten Anhänger Suhrawardis wiederum ins Arabische übertragen. Die arabische Version trug den Titel *Gefäß des lebendigen Wassers* (Arab. *ḥauḍ maʿal-ḥayāt*) und wurde in der Folge Ibn Arabi zugeschrieben.[47] Der arabische Text war dabei mit der Wiedergabe des Perlenliedes aus den Thomasakten und einer Übersetzung von Auszügen aus einem persischen Werk Suhrawardis mit dem Titel *Über die Wahrheit der Liebe* (Pers. *risāla-ī fī ḥaqiqat al-ʿišq*) angereichert worden.[48] Diese Zusätze verknüpften die Inhalte des Nath-Yoga, der ja ebenfalls ein monistisches Weltbild vertrat, explizit mit den Traditionen der islamischen Philosophie aus dem Umfeld des Seinsmonismus und der „Schule von Isfahan". Der Text fand über den arabischen Raum hinaus anscheinend größere Verbreitung. Es entstand eine türkische Übersetzung und zu Anfang des 16. Jahrhunderts unternahm der indische Shattari-Scheich Muhammad Ghawth Gwaliyari (gest. 1563) unter dem Titel *Ozean des Lebens* (Pers. *baḥr ul-ḥayāt*) eine persische Rückübersetzung, die dem Text erneute Aufmerksamkeit in Indien sicherte.[49] Die seinsmonistische Interpretationsfolie des arabischen Textes gliederte diesen völlig in die sufische Tradition ein. Sie hatte zur Folge, dass eine prinzipielle Kompatibilität zwischen Sufismus und Nath-Yoga angenommen wurde: „Alakh" entsprach „Allah", ein „Yogi" einem „Murtad" (Sufi-Asketen), „Japa" war gleich „Azima" (Arab. *ʿazima*) und die Götter Brahma und Vishnu wurden mit Ibrahim und Moses identifiziert.[50]

Dies war keineswegs die einzige sufische Abhandlung über den Nath-Yoga. Unter verschiedenen Titeln und in verschiedenen Text-

---

tributed to Shaykh Mu'in al-Din Chishti". *Elixir* (2006): 69–76, 124–125.

46 Ernst, „The Islamization", 203.

47 Ernst, „The Islamization", 204, 206. In der Forschung wird der Text meist unter dem Titel *Amṛtakuṇḍa/Pool of Life* besprochen, weil dieser indische Titel in einem arabischen Vorwort genannt wird (vgl. Ernst, „The Islamization", 224).

48 Ernst, „The Islamization", 204, 212. Zum Perlenlied vgl. Wilhelm Schneelmelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen 1989), 296–298, 344–348; zur Abhandlung *Über die Wahrheit der Liebe* vgl. Mehdi Amin Razavi, *Suhrwardi and the School of Illumination* (Richmond 1997), 24–25.

49 Ernst, „The Islamization", 205; Rizvi, *A History*, I.335.

50 Ernst, „The Islamization", 208 Chart 4.

versionen kursierte in Sufi-Kreisen ein persischer Text über Yoga und Meditation, der Mu'in al-Din Chishti (gest. 1236), dem Begründer der indischen Chishtiyya, zugeschrieben wurde.[51] Sein tatsächliches Alter ist unbekannt, da die ältesten erhaltenen Manuskripte erst aus dem 17. Jahrhundert stammen und sich nirgends Angaben über die Abfassungszeit finden. Wortwahl und Inhaltsgestaltung deuten aber in jedem Fall auf eine der Verschriftlichung vorausgehende längere orale Überlieferung hin,[52] so dass dieser Text mit einiger Sicherheit bis vor die Mogulzeit zurückreicht und damit durchaus als weiterer Beleg für eine sufische Rezeption des Nath-Yoga vor dem 16. Jahrhundert angesehen werden kann. Weiterhin ist bekannt, dass eine frühe bengalische Abhandlung von Shaikh Zahid über den Nath-Yoga wahrscheinlich bereits Ende des 15. Jahrhunderts entstand.[53]

Die islamisch-persischen Darstellungen des Nath-Yoga gingen alle davon aus, dass dieser mit dem Sufismus vergleichbar sei. Darauf aufbauend unternahmen Sufis eigene, umfangreiche Vergleiche beider Vorstellungskomplexe. Das wichtigste diesbezügliche Werk stammt von dem berühmten Chishti-Scheich Abdul Quddus Gangohi (gest. 1537). Von ihm ist bekannt, dass er den arabischen Text über das *Gefäß des lebendigen Wassers* kannte, aber auch mit der ursprünglichen persischen Version aus dem 13. Jahrhundert, die heute verschollen ist, vertraut war. Bereits in seiner Jugend verfasste er um das Jahr 1480 eine eigene Abhandlung zum Nath-Yoga unter dem Titel *Buch der Rechtleitung* (Pers. *rušd nāma*), in der er die Vorstellungen des Nath-Yoga mit dem sufischen Seinsmonismus detailliert identifizierte und korrelierte.[54] Sein Sohn und Nachfolger Ruknud-din (gest. ca. 1575/76) schrieb später dazu noch einen Kommentar (Pers. *laṭā'if-i quddūsī*), der dem Text zusätzliche Verbreitung bescherte.

Entscheidend für den Zusammenhang zwischen Sufismus und Sant-Dichtung ist nun, dass Abdul Quddus Gangohi in dem *Buch der Rechtleitung* auch zahlreiche Hindustani-Gedichte einfügte, sowohl eigene als auch von anderen Autoren stammende.[55] In den eigenen Gedichten verwendete er den Dichternamen „Alakhdas", d. h. „Diener Gottes (Hind. *alakh*)". Alakh ist, wie bereits erwähnt, die Bezeichnung der Nath-Yogis für Gott, so dass sich bereits an dieser Stelle die

51 Ernst, „The Islamization", 35–36; Ernst „Two Versions".

52 Ernst „Two Versions", 70.

53 Rizvi, *A History*, I.352.

54 Simon Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi (1456–1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi". *Medieval India: A Miscellany* 3 (1975): 1–66; Rizvi, *A History*, I.336–349.

55 Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi", 56–66.

Schnittstelle zum Nath-Yoga zeigt. Einige Hindustani-Gedichte im *Buch der Rechtleitung* besitzen starke formale und inhaltliche Ähnlichkeiten mit Kabir zugesprochenen Gedichten.[56] Manche sind sogar fast identisch. So findet sich bei Abdul Quddus Gangohi folgender Hindustani-Vers:

> [Gott] suchend, suchend – oh Freundin[, Du bist mein Zeuge] (Hind. *sakhī*) – // bin ich[, die Seele,] verschwunden. Der Tropfen ist in den Ozean gefallen. // Sag, kann er dann gefunden werden?[57]

Diese Zeilen haben ihre Parallele in folgendem, fast gleichlautenden Vers, der Kabir zugeschrieben wird. Die einzige deutliche inhaltliche Abweichung ist kursiv gedruckt:

> [Gott] suchend, suchend – oh Freundin[, Du bist mein Zeuge] (Hind. *sakhī*) – // *ist Kabir verschwunden*. Der Tropfen hat sich mit dem Ozean vermischt. // Wie kann er gefunden werden?[58]

Dieses Beispiel zeigt, das Abdul Quddus Gangohi und Kabir ganz ähnliche Verse in Hindustani verfassten, um die Einheit der Seele mit Gott auszudrücken. Sie standen also wahrscheinlich in derselben Dichtertradition, aber der genaue Zusammenhang ist bis heute nicht erforscht.

Aus dieser Perspektive bedarf es auch besonderer Beachtung, dass in einer der späteren Kompilationen ein weiterer Sufi-Dichter Eingang gefunden hat. Im *Adigranth* vom Anfang des 17. Jahrhunderts finden sich weit über hundert Verse, die Farid-ud Din Ganj-i Shakar (gest. 1265) als Autor nennen. Farid-ud Din Ganj-i Shakar, auch unter dem Namen Baba Farid bekannt, war ein berühmter Chishti-Scheich, der im Panjab gewirkt hatte und dessen Grab in Pakpattan im heutigen Pakistan nach wie vor große Verehrung genießt.[59] Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung sind die im regionalen Panjabi (Multani) verfassten Verse aus dem *Adigranth* am besten als eine historisch gewachsene Liedsammlung aus dem Kreise der Nachkom-

---

56 Rizvi, *A History*, I.336.

57 Abdul Quddus Gangohi: *Alakh Bani, or, Rushd Nama*, hrsg. von Saiyid Athar Abbas Rizvi und Shailesh Zaidi (Aligarh 1971), 8, zitiert nach der Retranskribierung ins Hindustani bei Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi", 60 und Vaudeville, *Kabīr*, 196, Anm. 6 (*herata herata he sakhī, haũ dhani gaī hirāi // paḍya buṃda sayaṃda/ samānda mahã, kaha kyaũ herī jāi*).

58 Vaudeville, *Kabir Granthavali*, 17 (Doha 7–3: *herata herata he sakhī, // buṃda samānī samūṃd mẽ, so kat herī jāi*), vgl. Vaudeville, *Kabīr*, 196, Anm. 6.

59 Richard M. Eaton, „The Political and Religious Authority of the Shrine of Bābā Farīd". In ders., *Essays on Islam and Indian History* (New Delhi 2000), 203–224 [Erstveröff. 1982].

men Baba Farids zu verstehen.[60] Wie bei Abdul Quddus Gangohi lässt sich in ihnen ebenfalls ein Einfluss des Nath-Yoga ausmachen.[61] Neuere Forschungen gehen inzwischen davon aus, dass diese Baba Farid zugeschriebene Liedsammlung auf eine größere Traditionslinie von in Panjabi dichtenden Sufi-Poeten (Panj. *sāiru*) verweist, die bereits vor dem 16. Jahrhundert existierte.[62] Auch hier sind die Parallelen zur Dichtung der Sants deutlich. Wie Kabir besingt zum Beispiel auch Baba Farid den Schmerz der Trennung von Gott als charakteristische Empfindung des Gläubigen:[63]

> Trennungsschmerz (Panj./Hind. *birhā*), Trennungsschmerz wird es genannt; O Trennungsschmerz, Du bist der Herrscher (Sultan) // Oh Farid, den Körper, aus dem kein Trennungsschmerz (Panj. *birahu* = Hind. *virah*) entspringt, betrachte als Kremationsplatz.[64]

Die regionalsprachigen Sufi-Texte bei Abdul Quddus Gangohi und in der Baba Farid zugeschriebenen Liedsammlung, die in der bisherigen Forschung weitgehend vernachlässigt wurden, veranschaulichen in spezifischer Weise eine wahrscheinlich islamische Rezeptionslinie für die Sants. Zugleich geht daraus hervor, dass der sufische Einfluss nicht klar von dem Einfluss der Nath-Yogis unterschieden werden kann. Die hier genannten Sufis standen in Traditionen, die sich bereits mit dem Nath-Yoga auseinandergesetzt hatten. Aber auch die Nath-Yogis waren wahrscheinlich nicht unbeeinflusst von den Sufis geblieben. Zumindest gab es offensichtlich im 15. Jahrhundert Muslime, die Schüler von Nath-Yogis waren.[65] Dazu passt, dass auch für die jüngere Vergangenheit belegt ist, dass Muslime in die Orden der

---

60 Rizvi, *A History*, I. 329; W. H. McLeod, „The Influence of Islam upon the Thought of Guru Nanak". *History of Religions* 7 (1968): 306–307; Denis Matringe, „The Future has Come Near, the Past is Far Behind: A Study of Śaix Farīd's Verses and their Sikh Commentaries in the Adi Granth". In *Islam and Indian Religions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola und Stephanie Zingel-Avé Lallemant (Stuttgart 1993), 429–430, 432; Christopher Shackle, „Early Vernacular Poetry in the Indus Valley: Its Context and its Character". In *Islam and Indian Regions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola Lallemant und Stephanie Zingel-Avé (Stuttgart 1993), 268–278; Anna Suvorova, *Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries (*London 2004), 98–100.

61 Rizvi, *A History*, I.331.

62 Matringe, „The Future", 429; Shackle, „Early Vernacular Poetry", 276.

63 Vgl. oben, den zuerst zitierten Text von Kabir.

64 Darshan Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib, sentence by sentence: Gurmukhi text, roman transliteration and English translation* (Waremme, Belgium, ca. 2004), V. page 1379, Zeile 14–15 (Shaloka 36 von Scheich Farid).

65 Rizvi, *A History*, I.354.

Nath-Yogis aufgenommen wurden und bestimmte Schreine von Sufis und Nath-Yogis gleichermaßen frequentiert wurden.[66]

Wenn es also um die Rezeptionslinien der Sant-Dichtung geht, dann sollte nicht von Sufismus und Nath-Yoga als zwei klar zu unterscheidenden religiösen Traditionen gesprochen werden. Beide waren anscheinend Teil desselben Diskurses, was nicht zuletzt aus der sufischen Hindustani-Dichtung deutlich wird. Ein entscheidender Punkt ist dabei, dass es sich um einen Diskurs handelte, in dem brahmanische Gelehrsamkeit keine Rolle spielte. In diesen Diskurs gehörten anscheinend auch die Sant-Dichter des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, obwohl sie sich sowohl von Nath-Yogis als auch von Sufis, die sie beide als Vertreter äußerlicher institutionalisierter Religionsformen betrachteten, abzugrenzen suchten.

1.3 Die Entstehung von Orden in der Sant-Tradition im 16. und 17. Jahrhundert

Während die Frage nach der Sant-Dichtung des 15. und 16. Jahrhunderts und deren Quellen angesichts der mangelhaften Quellenlage spekulativ bleiben muss, änderte sich die Situation am Ende des 16. Jahrhunderts. Hier wird zunächst eine Rezeption der Sant-Dichtung innerhalb der Nath-Yogis und des Sufismus sichtbar, also innerhalb der beiden Strömungen, die ihrerseits in besonderer Weise die Sant-Dichtung geprägt hatten. Es existieren mehrere Kompilationen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die in Rajasthan von Nath-Yogis verfasst wurden. Sie enthalten neben Gorakh-Nath zugeschriebenen, aber im zeitgenössischen Hindustani verfassten Versen auch umfangreiche Zusammenstellungen der Sant-Dichtung.[67] Diese Kompilationen lassen darauf schließen, dass im 17. Jahrhundert in den Reihen der Nath-Yogis, zumindest in Rajasthan, die Sant-Dichtung einen festen Platz gefunden hatte. Bisher ist diese Rückwirkung der Sant-Dichtung auf den Nath-Yoga jedoch völlig unerforscht.

Auch in Sufi-Kreisen gab es ein intensives Interesse an Kabir. Bereits Abul Fazl hatte ihm bescheinigt, ein Vertreter des Glaubens an den Einen Gott (Arab. *tawḥīd*) zu sein.[68] Dara Shukoh (1615–1659) ging einen Schritt weiter und räumte ihm einen regulären Platz in

---

66 Briggs, *The Gorakhnāth*, 5–7, 26–27, 106–110; Vaudeville, *A Weaver*, 85–86; Ernst, „Situating Sufism", 36, 38–39.

67 Callewaert und Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 37; Friedlander, „The Core", 463.

68 Rizvi, *A History*, II.411; Vaudeville, *A Weaver*, 48.

seiner 1654 vollendeten Sufi-Anthologie ein.[69] Kabir habe in seinen Versen auf Hindustani (Hindui) den Seinsmonismus (Arab. *tawḥīd*) klar vertreten. Darüber hinaus berichtete Dara Shukoh einige Anekdoten, in denen Kabir durch Handlungen und Dialoge mit überraschenden Pointen seine Einheitsvorstellung vertrat. Muslime und Hindus würden ihn jeweils als einen der ihren betrachten, aber er selbst habe über ihnen allen gestanden. Dabei verweist er auf die in den zeitgenössischen Quellen weitverbreitete Geschichte, dass die Anhänger darüber gestritten hätten, ob er als Hindu verbrannt oder als Muslim begraben werden sollte, worauf sich Kabir in einem Raum eingeschlossen habe; nach dessen Öffnung sei sein Körper verschwunden und nur einige Blumen zu finden gewesen.[70] Dara Shukoh etablierte damit eine Anerkennung Kabirs als Sufi, die sich im indischen Islam bis ins 19. Jahrhundert und zum Teil darüber hinaus erhielt.[71]

Nath-Yoga und Sufismus waren also nicht nur historische Quellen für die Sant-Tradition, sondern die Sant-Dichtung wurde ihrerseits von beiden Strömungen rezipiert. Diese doppelte Beziehung wurde in der bisherigen Forschung noch zu wenig beachtet. Die größte Wirkung entfaltete die Sant-Dichtung allerdings nicht innerhalb des Nath-Yoga oder des Sufismus, sondern in neu entstandenen Orden, die sich in besonderer Weise auf die Sant-Dichtung beriefen und dabei umfangreiche Kompilationen derselben erstellten. Dies waren die eigentlichen Kabir-Orden, der Dadu-Orden und der Nanak-Orden.

Die vorhandenen Quellen sprechen bekanntlich dagegen, dass Kabir einen Schüler hatte, der sein Werk unmittelbar fortführte oder gar einen Orden begründete.[72] Es gibt jedoch mindestens zwei gute Belege für die Existenz von Kabir-Orden im 16. und 17. Jahrhundert.

So existiert eine umfangreiche Kompilation von Kabir-Gedichten, die wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammt. Dieses Manuskript mit dem Titel *Bijak* ist zugleich eine der wichtigsten Quellen zu Kabirs Dichtung. Es wurde von Angehörigen eines Kabir-Ordens im Nordosten Indiens verfasst.[73] Leider lassen sich aus dem Manuskripttext selbst keinerlei Rückschlüsse auf die Struktur dieses Kabir-Ordens ziehen.

---

69 Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works* (New Delhi 1982; 1. Aufl. 1943).

70 Rizvi, *A History*, II.411, vgl. auch David N. Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai* (Albany 1991), 40–42.

71 Rizvi, *A History*, II.412–413.

72 Lorenzen, *Kabir Legends*, 55–65.

73 Vaudeville, *Kabīr*, 56–58; Hess und Singh, *The Bijak*, xi.

Ein anderer Beleg für die Existenz eines Kabir-Ordens im 17. Jahrhundert findet sich im muslimischen Umfeld des Mogulhofes. Dara Shukoh erkannte Kabir nicht nur allgemein als Sufi an, sondern er nahm auch zusätzlich zwei zeitgenössische Kabir-Anhänger in seine Sufi-Anthologie mit auf. Einer davon war Bab Lal, prominenter Vorsteher eines Kabir-Ordens im Panjab. Dara Shukoh führte mit ihm ausführliche persönliche Gespräche. In den Gesprächsnotizen wird Bab Lal als ein vishnuitischer Asket (Hind. *vairāgī*) erkennbar, der aus Sicht Dara Shukohs einen Seinsmonismus vertrat, aber zugleich Anklänge an die Krishna-Bhakti und Ram-Bhakti erkennen ließ. Dazu passt sehr gut, dass Kabir im *Dabistan*, das auch aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt, ebenfalls als vishnuitischer Asket (Hind. *vairāgī*) dargestellt wurde.[74] In muslimischen Quellen findet sich also ein weiterer Hinweis auf die Existenz eines Kabir-Ordens zur Mitte des 17. Jahrhunderts, der allerdings offensichtlich von der brahmanisch-vishnuitischen Bhakti beeinflusst war. Weder von den Verfassern des *Bijak* noch von Bab Lal führt aber ein erkennbarer Weg zu den heutigen Kabir-Orden (Kabir-Panth). Diese lassen sich höchstens bis auf das Ende des 18. Jahrhunderts zurückführen. Ein historischer Zusammenhang mit den im 16. und 17. Jahrhundert belegten Kabir-Orden lässt sich nicht belegen.

Eine besonders umfassende Rezeption Kabirs, Raidas' und der frühen Sant-Dichtung fand sich innerhalb des einflussreichen Dadu-Ordens (Dadu-Panth). Dieser Orden ist nach Dadu (gest. 1603) benannt, über dessen Leben und Wirken die ca. 20 bis 30 Jahre nach dessen Tod entstandene Heiligenbiographie eines seiner direkten Schüler Auskunft gibt.[75] Demnach entstammte Dadu einer wahrscheinlich muslimischen Familie von Baumwollkremplern (Hind. *dhuniyā*/*piñjārā*/*piṃjārā*) und wirkte als verheirateter Wanderlehrer in Rajasthan. Sein Sohn Garibdas übernahm die Nachfolge und leitete das zentrale Kloster des Ordens in Naraina, dessen Entstehung sich einer großzügigen Landschenkung eines Hindu-Rajputen und Notabeln des Mogulreiches verdankte.[76] Dadu sah sich selbst ganz

---

74 David Shea und Anthony Troyer, *The Dabistan, or School of Manners, Translated from the Original Persian, with Notes and Illustrations* (Paris 1843), II.185–191. Vgl. auch Rizvi, *A History*, II.412.

75 Winand M. Callewaert, *The Hindī Biography of Dādū Dayāl* (Delhi 1988). Zur Datierung vgl. Monika Thiel-Horstmann, *Dādū: Lieder, eingeleitet und übersetzt* (Stuttgart 1991), 7.

76 Monika Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhāṣā Religious Poetry From Rajasthan, A Reader* (Wiesbaden 1983), 7; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 15–16.

explizit in der Tradition der Sant-Dichtung. Er sorgte nicht nur dafür, dass seine eigenen Dichtungen verschriftlicht wurden, sondern er initiierte zugleich umfangreiche Kompilationen der Sant-Dichtung.[77] Diese enthielten vor allem Texte der bereits erwähnten Sant-Dichter Kabir, Raidas und Namdev und zusätzlich noch eines gewissen Hardas. Dadu, Kabir, Namdev, Raidas und Hardas zusammen erhielten innerhalb des Dadu-Ordens im 17. Jahrhundert als die „Stimme der Fünf" (Hind. *pañcvāṇī*) einen herausgehobenen Status.[78]

Dieser starken Rezeption der frühen Sant-Dichtung entsprach es, dass die Botschaft Dadus dieser sehr ähnlich war. Auch er predigte eine Erlösung des Menschen durch die Vereinigung der Seele mit dem Einen Gott, der nur im Inneren und in keinerlei äußerer personaler Form (Hind. *nirguṇ*/Skt. *nirguṇa*) erkannt werden kann.[79] Auch bei ihm war der Bhakti-Gedanke zentral, insbesondere auch das Motiv des Trennungsschmerzes.[80] Wie Kabir bevorzugte er die Gottesnamen „Ram" und „Hari". Wie Kabir kam er aus einem muslimischen Kontext und genau wie dieser verwendete er wiederholt die Bezeichnungen „Hindus" und „Muslime", wenn er sich von institutionalisierten Religionsformen abgrenzte:

> ... Einer spricht von Ram, einer von Allah, Allahs und Rams Geheimnis (Hind. *bhed*) aber lösen sie nicht. // Es bekennt der eine sich als Hindu, der andre als ein Muslim (Hind. *turk*), Doch sie wissen nicht, was ein Hindu, was ein Muslim ist. // All diese Zweiheit ist das Werk von Veda und Koran (Hind. *kateb*/Arab. *kitab*), Und wenn man das begriffen hat, so löst man das Geheimnis. // Dadu sieht nur das Eine Selbst (Hind. *āt[a]ma ek*), Das jedoch unendlich sich vervielfacht, wenn man davon spricht.[81]

Auch Dadu erntete Kritik von Brahmanen, die seine Missachtung von Kaste und vedischem Ritual beklagten, aber es finden sich in seinen Texten, anders als bei Kabir oder Raidas, keine expliziten antibrahmanischen Polemiken.[82] Spätestens nach seinem Tod wurde

---

77 Monika Horstmann, „Dādūpanthī Anthologies of the Eighteenth and Nineteenth Centuries". In *Bhakti in Current Research*, hrsg. von Monika Horstmann (New Delhi 2006).

78 Callewaert und Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 10–11.

79 William Gladstone Orr, *Sixteenth-century Indian Mystic: Dadu and his Followers* (London, 1947), 127–184; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 39–60.

80 Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, bes. 117–121 (Dadu: Pad 4)

81 Dadu: *Pad*: 24.23, zitiert nach Callewaert und Op De Beeck, *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 259; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 312–313 (einige Diakritika wurden im Sinne der hier allgemein zugrunde gelegten Konvention getilgt–M.B.).

82 Callewaert, *The Hindī Biography*, 63–68 (*Janma Līlā* 10 u. 11).

Dadu selbst als Manifestation (Hind. *avatār*) Gottes betrachtet und zusammen mit seinen Schriften zum besonderen Gegenstand der Verehrung seiner Anhänger.[83] Diese besondere Betonung der Person Dadus fand sich bereits in der erwähnten frühen Heiligenbiographie, wo er überdies vom muslimischen Baumwollkrempler zum Findelkind eines Kaufmanns (Hind./Pers. *saudāgar*) sozial aufstieg.[84] Das ganze 17. Jahrhundert über schien der Dadu-Orden aber eher eine lose, wenig strukturierte Sammlungsbewegung von – zum Teil verheirateten – Asketen gewesen zu sein, die sich dem Kloster von Naraina verbunden fühlten und die besondere Autorität von Dadu und dessen Schriften anerkannten.[85] Dabei kann in keiner Weise von einer zusammenhängenden Lehrbildung gesprochen werden, schon allein weil das Spektrum der Schüler, die ihrerseits zum Teil beachtliche literarische Tätigkeiten entfalteten, überaus breit war. Auf der einen Seite gab es den Muslim Rajjab Ali Khan, einen Soldaten in der Rajputen-Armee von Amer, der zuletzt unter Man Singh gedient hatte, bevor er sich Dadu anschloss. Er wurde schnell zu einem führenden Dichter des Dadu-Ordens, der in seinen zahlreichen Gedichten die Bedeutung des Gurus betonte und in guter Sant-Tradition den eigenschaftslosen Gott besang, der allerdings an einigen Stellen leicht personale Züge zu bekommen scheint. Insgesamt ist sein Werk allerdings noch unzureichend erforscht, so dass sich wenig Genaues über seine Ideen sagen lässt.[86] Dem gegenüber stand Sundardas (gest. 1689), Sohn einer Hindu-Kaufmannsfamilie (Hind. *khaṇḍelavālā*), von dem es in späteren Quellen heißt, er habe „Vedanta und Puranas" in Banaras studiert.[87] Das umfangreiche Werk, das Sundardas hinterließ, zeugt davon, dass er ein glänzender Poet in Hindustani (Braj) und zugleich ein ausgewiesener Sanskrit-Gelehrter war. Sundardas betonte zum einen wie Rajjab die Verehrung des eigenschaftslosen Gottes in Verbindung mit der Göttlichkeit seines Gurus Dadu: „Der Guru wohnt im höchsten Gott [Skt. *parameśvara*], der höchste Gott im Guru."[88] Auf der anderen Seite suchte er theologischen Anschluss

83 Vgl. zur Biographie Dadus Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 7–23.

84 Callewaert, *The Hindī Biography*, 34, 90 (*Janma Līlā* 1.6:5).

85 Hastings, James M. *Poets, Sants and Warriors: The Dadu Panth, Religious Change and Identity Formation in Jaipur State circa 1562–1860 CE* (Ann Arbor 2002), 39–40.

86 Orr, *Sixteenth-century*, 209–210; McGregor, *Hindi Literature*, 135–136; Hastings, *Poets, Sants and Warriors*, 40–42.

87 Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean*, 13–18.

88 Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 19–20.

an die brahmanische Krishna-Bhakti in Vrindaban,[89] wie sein Werk überhaupt für eine gewisse Tendenz der Brahmanisierung des Dadu-Ordens steht.

Eine dritte wichtige Linie der Anhängerschaft verkörperten Mitglieder der herrschenden Rajputen-Familie in Amer, die sich dem Dadu-Orden anschlossen. Sie trugen zur Etablierung eines soldatischen Zweiges bei, der im 18. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielen sollte.[90]

Das ganze 17. Jahrhundert über war der Dadu-Orden demnach theologisch äußerst heterogen und nahm in seine Reihen nahezu alle Bevölkerungsgruppen, einschließlich Muslimen und Frauen, auf. Zusammengehalten wurde er durch die gemeinsame Anerkenntnis der herausragenden Stellung des Gründers und seiner Schriften. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts sollte es zu einer verstärkten Homogenisierung kommen.[91]

Ähnlich wie der Dadu-Orden in Rajasthan, entstand im benachbarten Panjab der Nanak-Orden (Nanak-Panth), der sich ebenfalls auf die Sant-Tradition berief. Am Anfang des 18. Jahrhunderts gingen aus einem Teil dieses Ordens die Sikhs hervor, aber im 16. und 17. Jahrhunderts war der Nanak-Orden, genau wie der Dadu-Orden, eher lose strukturiert. Seine Hauptanhängerschaft bestand aus Jats im Panjab, eine große und einflussreiche bäuerliche Gemeinschaft (Hind. *jāti*), von der allerdings viele im Laufe der Zeit zum Islam übergetreten waren. Die Jats waren aus brahmanischer Sicht Shudras und im 16. und 17. Jahrhundert wenig von brahmanischen Vorstellungen beeinflusst.[92] Nanak (1469–1539), der Ordensgründer, und seine Nachfolger gehörten aber zu den Khatri, die die zweitwichtigste Gemeinschaft im Orden darstellten. Die Khatri waren eine stärker brahmanisch orientierte Gemeinschaft von hohem gesellschaftlichem Rang, die vor allem im Handel tätig war und zugleich auf eine längere Allianz mit muslimisch-afghanischen Herrschern im Panjab zurückblickte und sich später auch den Mogulherrschern andiente.[93] Prinzipiell stand der Nanak-Orden aber anscheinend allen Bevölkerungsschichten offen, einschließlich Frauen und Muslimen.[94] Die Mitglieder des Nanak-

89 Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean*, 17–18.

90 Hastings, *Poets, Sants and Warriors*, 60.

91 Horstmann, *Der Zusammenhalt*, 158–175.

92 Nonica Datta, *Forming an Identity: A Social History of the Jats* (Delhi 1999), 10–14, 22–49.

93 Rizvi, *A History*, I.384–385; vgl. Ahmad, *Studies in Islamic Culture*, 106–107.

94 W. H. McLeod, *Sikhism* (London 1997), 12–15. Die muslimische Anhängerschaft wird auch ausdrücklich von Jahangir bestätigt, vgl. Wheeler M. Thackston (Hrsg.),

Ordens waren dabei in der Regel verheiratet, aber dennoch scheint es eine starke asketische Fraktion gegeben zu haben.[95]

Der Kern der Botschaft Nanaks entsprach derjenigen Kabirs oder Raidas'.[96] Wie diese betonte er, dass der eigenschaftslose Gott nur im Innern durch Bhakti gesucht werden kann und nicht in den äußeren Ritualen und Büchern. Wie Kabir und Dadu benutzte er in diesem Zusammenhang wiederholt die Parallelisierung von „Hindus" und „Muslimen".[97] Einen besonderen Akzent setzte Nanak dabei mit seiner Konzeption des „wahren Namens" Gottes.[98] Der eigenschaftslose Gott (Hind./Panj. *akāl purakh, oaṅkār, niraṅkār* etc.) sei durch diesen wahren Namen in der Welt präsent und könne so erkannt werden. Dieser Gedanke hat eine verblüffende Parallele zur Rede von den göttlichen Namen im sufischen Seinsmonismus,[99] die wohl kaum zufällig ist, zumal Nanak wahrscheinlich eine umfangreiche formale Bildung erhalten hatte und auch des Persischen mächtig war. Zudem hatte er Kontakt zu Qadiri-Sufis im Panjab.[100]

Fast zeitgleich zum Wirken Dadus wird auch der Nanak-Orden genauer historisch fassbar, denn er ist sowohl in den *Memoiren* des Mogul-Herrschers Jahangirs (reg. 1605–1627) als auch im *Dabistan* erwähnt.[101] Arjan (1563–1606), der fünfte Nachfolger Nanaks, vollendete zwischen 1603 und 1604 den bereits mehrfach erwähnten *Adigranth*, eine umfangreiche Kompilation von Sant-Dichtungen. Im *Adigranth* waren zunächst einmal die frühen Sant-Dichter wie Kabir, Raidas etc. versammelt. Auch Sufi-Dichtung fand hier, wie bereits erwähnt, Eingang, aber der Hauptteil bestand aus den Liedern von Nanak und seinen Nachfolgern, die den zentralen Identifikationspunkt des Nanak-Ordens bildeten. Die Person Nanaks erfuhr ähnlich

---

The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India (New York 1999), 59.

95 W. H. McLeod, *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhīs* (Oxford 1980), 79–81.

96 W. H. McLeod, „The Development of the Sikh Panth". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987); Mcleod 1997: 87–103; Rizvi, *A History*, 383–396.

97 Vgl. z.B. Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib, Sentence by Sentence: Gurmukhi Text, Roman Transliteration and English Translation*, Bd. 4 (Waremme, Belgium, ca. 2004), 885.

98 McLeod, *Sikhism*, 98–100.

99 Vgl. auch Rizvi, *A History*, 390–392 und die Kritik von McLeods unzureichendem Verständnis von Sufismus auf S. 395–396.

100 Vgl. zu den unterschiedlichen Positionen Rizvi, *A History*, I.383–385; McLeod, *Sikhism*, 3–8.

101 Thackston, *The Jahangirnama*, 59; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.246–288.

wie bei Dadu anscheinend eine zunehmende Vergöttlichung, die auch die Autorität seiner Nachfolger in der Leitung des Ordens stärkte.[102] Im 17. Jahrhundert war der Orden in lokale Versammlungszentren (Hind. *dharmśālā*) für das gemeinsame Singen (Hind. *kīrtan*) organisiert, für deren Aufsicht der Leiter des Ordens geeignete Personen als Stellvertreter ernannte.[103] Dabei ist zugleich überliefert, dass der Nanak-Orden im Laufe des 17. Jahrhunderts eine zunehmende innere Aufsplitterung erfuhr, mit mindestens drei Konkurrenten um die Führerschaft und zum Teil weitgehend autonom agierenden lokalen Zentren.[104]

Offensichtlich war der Nanak-Orden am Anfang des 17. Jahrhunderts auch eine politische Größe, mit der zu rechnen war. Jedenfalls reagierte Jahangir in äußerster Schärfe darauf, dass Arjan seinen rebellierenden Sohn Khusrau segnete, indem er Arjan sofort verhaften und hinrichten ließ.[105] Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhundert unterhielt der jeweilige Leiter des Nanak-Ordens auch eine eigene Streitmacht aus dem Kreis seiner Anhänger. Dies war keineswegs ungewöhnlich. Wie bereits erwähnt, hatte sich auch im Dadu-Orden ein soldatischer Zweig gebildet und auch außerhalb der Sant-Tradition kam es zu vergleichbaren Entwicklungen, z.B. bei den Sannyasis der Dasanami-Orden oder bei den Ramanandi.[106] Die Führer des Nanak-Panth stellten ihre Streitmacht zeitweise in die Dienste der Mogul-Herrscher, um bei anderen Gelegenheiten gegen deren Herrschaft zu rebellieren.[107] Dieses machten in ähnlicher Weise auch kleine, lokale Rajputen-Herrscher, wie z.B. in Orchha oder Panna.[108] Der Nanak-Panth war anscheinend Teil der ständigen Auseinandersetzungen zwischen Mogulherrschaft und grundbesitzenden Jats, wie sie für die Zeit charakteristisch waren.[109] Von dem Mogul-Herrscher Aurangzeb (reg. 1658–1707) ist bekannt, dass er versuchte, durch großzügige Landschenkungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

---

102 McLeod, *Early Sikh Tradition*, 253–255; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.252–255, 268–269, 280.

103 Mcleod 1997: 26–27; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.271–272.

104 Vgl. zur Rede von den Panj Mel McLeod, *Sikhism*, 29.

105 Thackston, *The Jahangirnama*, 59.

106 William R. Pinch, *Peasants and Monks in British India* (Berkeley 1996); Matthew Clark, *The Daśanāmi-Saṃnyāsis: The Integration of Ascetic Lineages into an Order* (Leiden 2006).

107 Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.274–277, 282.

108 Allison Busch, „Literary Responses to the Mughal Imperium: The Historical Poems of Keśavdās". *South Asia Research* 25 (2005): 31–54.

109 Hermann Kulke, *Indische Geschichte bis 1750* (München 2005), 87, 91.

die Nachfolgeregelung im Nanak-Orden zu seinen Gunsten zu beeinflussen.[110]

Es kann mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es neben den hier angeführten Orden noch zahlreiche weitere gab, die in der Sant-Tradition standen. Allerdings gibt es bisher keine zuverlässigen Quellen, die das belegen. Dies gilt übrigens auch für die „Satnamis", die im Jahre 1672 die berühmt-berüchtigte „Satnami-Rebellion" gegen die Mogulherrschaft Aurangzebs anzettelten. Es ist in der Forschung wiederholt behauptet worden, dass es sich bei den „Satnamis" ebenfalls um einen der Sant-Tradition nahestehenden Orden handelte.[111] Dies wurde damit begründet, dass sie die Vorfahren der heutigen Sadh-Gemeinschaft waren. Diese Verknüpfung der Satnamis mit den Sadhs, die erst am Beginn des 19. Jahrhunderts sicher historisch fassbar wird, ist jedoch spekulativ und beruht auf keiner positiven Evidenz.[112]

2 Religionsvergleich und Sant-Tradition

Es lohnt sich, die umfassenden komparatistischen Identitätszuschreibungen der Sant-Tradition noch einmal genauer zu betrachten. Wie gezeigt wurde, verschränkten die Sant-Dichter zwei Argumentationslinien miteinander: Auf der einen Seite beanspruchten sie, eine für alle Menschen gültige Essenz der wahren Gottesverehrung zu verkündigen. Auf der anderen Seite begründeten sie dies mit einer Kritik vorhandener institutionalisierter Formen derselben.

Die Pointe der ersten Argumentationslinie besteht ja zunächst darin, dass sie die innerliche Verehrung des eigenschaftslosen Gottes oberhalb aller institutionalisierten, und damit äußerlichen, Formen der Gottesverehrung ansiedelt und letztere damit zu einer sekundären und nachrangigen Fehlentwicklung erklärt. Potentiell lässt sich damit der Gedanke verbinden, dass die innerliche Verehrung des eigenschaftslosen Gottes den Kern dieser institutionalisierten Formen ausmacht. In der Tat wurde in einigen Sant-Texten diese Schlussfolgerung angedeutet oder sogar explizit gezogen. Dadu erklärte, wie bereits zitiert: „Doch sie wissen nicht, was ein Hindu, was ein Muslim

110 McLeod, *Sikhism*, 41–42, 51.

111 Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India* (London 1963), 343–344.

112 Walter Leslie Allison, *The Sadhs* (Calcutta 1935), 14–16; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780–1950* (Albany 1998), 36–39.

[in Wahrheit] ist.“ Nanak sprach sogar explizit davon, dass in Wahrheit nur derjenige ein „Yogi“, „Richter“ (Hind. *qāzī*), „Brahmane“ sei, der den eigenschaftslosen Gott verehre.[113] Hier vertrat die Sant-Tradition also den Anspruch, die wahre Gottesverehrung der Yogis, Richter und Brahmanen zu verkündigen und damit deren eigentliches Wesen zu erfassen. Ihre Gottesverehrung wurde zwar als äußerlich kritisiert, aber es führt von dort ein Weg zur innerlichen Verehrung des eigenschaftslosen Gottes, der gleichermaßen „Allah“ oder auch „Ram“ genannt werden kann.

Hinzu tritt als zweite Argumentationslinie die konstante vergleichende Parallelisierung der verschiedenen institutionalisierten Formen der Gottesverehrung. Diese werden dabei gleichrangig nebeneinander gestellt, wie z.B. in der Parallelisierung von Veda und Koran oder von Kaba und Kashi.

Aber es darf nicht übersehen werden, dass die Sant-Dichtung „Hindus“ und „Muslime“ in ganz anderer Weise konzeptualisierte, als es in der kommunalisierten Form ab dem 19. Jahrhundert geschah. Es fand keinerlei Dichotomisierung statt, die die politisch-gesellschaftliche Teilung der Bevölkerung in Muslime und Nicht-Muslime, wie sie die islamische Herrschaft konstituierte, auch auf Fragen der Gottesverehrung übertrug. Dies zeigt sich schon allein daran, dass in zahlreichen Texten die „[Nath-]Yogis“ wahlweise als dritte Vergleichsgröße zu Hindus und Muslimen hinzutreten können. Die Reihung ist also offen. So heißt es in einem Gedicht von Kabir:

> Der Yogi (Hind. *jogī*) ruft: ‚Gorakh, Gorakh‘ // Der Hindu fleht im Namen von Ram, //Der Muslim wiederholt: ‚Gott (Hind. *khudā*/Pers. *ḫudā*) ist Einer‘ – // Aber der Herr (Hind. s*vāmī*) von Kabir durchdringt alles.[114]

In einem anderen praktisch gleichlautenden Vers Kabirs werden dagegen nur „Hindu“ und „Muslim“ gegenübergestellt.[115] Diese plurale Reihung gilt auch für die Identitätspositionierungen der Orden, die unmittelbar aus der Sant-Tradition hervorgingen. In einem Text des Nanak-Ordens aus dem 17. Jahrhundert ist davon die Rede, dass Nanak direkt von Gott folgende Weisung bekommen habe:

---

113 Vgl. z.B. Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib*, Bd. 3, 662, Z. 13–14; vgl. McLeod, *Sikhism*, 96.

114 Vaudeville, *Kabīr*, 263.

115 *Kabīr Granthāvalī*, hrsg. von P. N. Tiwari, Hindi Parishad, Allahabad 1961: pad 128, 7–8, zitiert nach Vaudeville, *A Weaver*, 204, 76; Vaudeville, *Kabīr*, 88, vgl. auch 263 für einen gleichlautenden Vers, wo aber nur ein Hindu dem Muslim gegenübergestellt wird und die Erwähnung des Yogis fehlt.

> Wie die Vishnuiten ihre Tempel haben, die [Nath-]Yogis ihre Sitzhaltungen (Hind. *āsan*) und die Muslime ihre Moscheen, so haben Deine Anhänger ihre Versammlungszentren (Hind. *dharmśālā*). Drei Dinge musst Du Deinem Orden einprägen: den heiligen Namen zu wiederholen, Almosen zu geben und regelmäßig zu baden. Halte Dich selbst makellos, aber bleibe verheiratet.[116]

In ähnlicher Weise wurde kurz zuvor in demselben Text der Nanak-Orden dem „vishnuitischen Orden", dem „Sannyasi-Orden", den „[Nath-]Yogis" und den „Muslimen" gegenübergestellt.[117] Die Sant-Tradition und die in Berufung auf sie im 16. und 17. Jahrhundert entstandenen Orden kennen also keine dichotomische Grenzziehung zwischen „Hindus" und „Muslimen", sondern greifen für ihre Identitätsbestimmungen auf eine plurale Komparatistik zurück.

Mit den beiden verschränkten Argumentationslinien und der potentiellen Multiperspektivität etablierte die Sant-Tradition ein bemerkenswertes Vergleichsmodell. Es wäre sicher möglich, hier nach strukturellen Ähnlichkeiten mit westlichen Religionsvorstellungen zu fragen. Damit entsteht aber schnell die Gefahr, die Sant-Tradition vorschnell im Lichte moderner Religionsbegriffe zu interpretieren, wodurch die grundsätzlichen Unterschiede ausgeblendet werden, die sich aus dem spezifischen nordindischen Kontext des 15. bis 17. Jahrhunderts ergeben.

Dies wäre genauso problematisch wie die eingangs erwähnte Beanspruchung der Sant-Tradition als Vorläufer des „Hinduismus". Aus der Analyse der historischen Quellen ergibt sich, dass es für die These von Sushil Gupta, dass Kabir ein Vertreter des brahmanischen Advaita Vedanta und damit ein Vorläufer des Neo-Hinduismus war, keine sinnvollen Belege gibt. Auch David Lorenzen beruft sich auf die Sant-Tradition, um zu zeigen, dass in ihrem Umfeld bereits heutige Hinduismus-Konzepte zu finden seien. Allerdings unterscheidet sich seine Begründung signifikant von derjenigen Guptas. Sie ist weitaus komplexer und zudem in einen größeren Argumentations-Zusammenhang eingebunden. Ausgangspunkt ist die Kritik, dass die Entstehung heutiger Hinduismus-Konzepte in der Forschung häufig im 19. Jahrhundert angesetzt werde. Lorenzen stellt dazu die folgende Gegenthese auf:

---

116 McLeod, *Early Sikh Tradition*, 260–261 (= *Janam-sākhī* B 40, f. 125b); vgl. auch Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Delhi 1994), 52.

117 McLeod, *Early Sikh Tradition*, 260 (= *Janam-sākhī* B 40, f. 125b); vgl. auch Oberoi, *The Construction*, 52.

> Es deutet jedoch im Gegenteil alles darauf hin, dass eine Hindu-Religion, die theologisch und devotional in Texten wie der Bhagavadgita, den Puranas und philosophischen Kommentaren über die sechs Darshanas (Skt. *darśana*) begründet war, durch die Rivalität zwischen Muslimen und Hindus in der Periode zwischen 1200 und 1500 allmählich eine viel schärfere, selbst-bewusste Identität annahm, die lange vor 1800 fest etabliert war.[118]

Diese Konstellation sei aber bisher nur wenig erforscht, weil sich die Hinduismus-Forschung viel zu sehr auf Sanskrit-Quellen stützen würde, in denen nur sehr wenig von der Begegnung zwischen Muslimen und Hindus die Rede sei. Ausgeblendet werde dagegen die überaus reiche mittelalterliche Literatur in den Regionalsprachen,[119] die ausführlich auch die islamische Präsenz in Indien und die Reaktion der Hindus darauf reflektiere. Lorenzens Forderung, das einseitige Sanskrit-Paradigma der Hinduismus-Forschung zugunsten der regionalsprachigen Literatur zu überwinden und die Identitätsbildungen der Hindus auch als Ergebnis einer jahrhundertelangen Begegnungsgeschichte mit dem Islam zu begreifen, kann nur mit allem Nachdruck unterstützt werden. Die hier vorgestellte Analyse der Sant-Tradition versteht sich als ein Beitrag genau in diesem Sinne. Gerade die wechselseitigen (!) Beziehungen der Sant-Tradition zum Sufismus sind in der bisherigen Forschung viel zu wenig beachtet worden.

Leider schlägt Lorenzen dann im Detail einen sehr eingeschränkten Zugriff auf die Problematik vor, der aus dem strategischen und apologetischen Interesse seiner Gegenthese gespeist ist. Um zu beweisen, dass heutige Hinduismus-Vorstellungen älter als das 19. Jahrhundert sind, sucht er in der Zeit davor nur nach Belegen für einheitliche und fixierte Hindu-Identitäten. Die Begegnung zwischen Hindus und Muslimen wird aus diesem Grunde verengt auf „politische und religiöse Konflikte während der historischen Perioden des Delhi-Sultanats, des Mogulreiches und der regionalen Sultanate".[120] Für Lorenzen wird in dieser rein konfliktiv gedachten Begegnung „durch einen Prozess der gegenseitigen Selbst-Definition eine Hindu-religiöse Identität im Kontrast zu dem muslimischen Anderen etabliert".[121] Dahinter steht eine bestimmte Form von dichotomischer Identitätstheorie:

---

118 Lorenzen, „Who Invented Hinduism?", 631 (Diakritikagebrauch und Hervorhebungen angeglichen – M.B.).

119 Ibid., 647.

120 Ibid., 646.

121 Ibid., 648.

> In der Praxis kann es keine Hindu-Identität geben, die nicht durch den Gegensatz zu einem Anderen definiert ist. Ohne den Muslim (oder einen andern Nicht-Hindu) können Hindus nur Vishnuiten, Shivaiten, Smartas oder ähnliches sein. Die Gegenwart des Anderen ist eine notwendige Voraussetzung für eine aktive Anerkennung dessen, was die verschiedenen Hindu-Sekten und -Schulen gemeinsam haben.[122]

Das Konzept ist so klar formuliert, dass sich das historische Material ohne weiteres auf das Vorhandensein derartiger Identitäten befragen lässt. Dass es in der südasiatischen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert Hindu-Identitäten gab und gibt, die sich über den Gegensatz zu einem muslimischen Anderen definieren oder definiert haben, ist überdies unbestritten. Von daher ist die Frage, ob solche Identitäten auch „vor 1800" schon vorhanden waren, ohne Zweifel in sich sinnvoll. Das Problem bei Lorenzen ist allerdings, dass in seinem Herangehen potentiell ebenfalls mögliche Identitäten, die nicht das „muslimische Andere" konzeptualisieren, aber sich ebenfalls der Begegnung mit dem Islam verdanken, strukturell ausgeblendet werden. Die historischen Quellen werden also in sehr einseitiger Weise befragt, was jede Historikerin oder jeden Historiker mit Unbehagen erfüllen muss.

Lorenzen rechtfertigt seinen einseitigen Zugriff auf das Material auch dadurch, dass „die textliche Bezeugung" für die von ihm erwarteten dichotomischen Identitätspositionierungen von Hindus vor 1800 „überwältigend" sei und er „offen gesagt keine Antwort darauf habe", warum „so viele ehrbare Gelehrte" dies anders sähen.[123] Wie Lorenzen ausdrücklich festhält, steht und fällt sein Argument damit, ob er Quellen aus der Zeit vor 1800 präsentieren kann, in denen Hindus ein entsprechendes Selbstverständnis explizit artikulieren.[124] Von daher hängt die Überzeugungskraft seiner Argumentation völlig von der Plausibilität seiner Beispiele im Abschnitt „Hindu-Identität vor 1800" ab.[125]

Umso überraschender ist es, dass eines der drei dort präsentierten Haupt-Fallbeispiele ausgerechnet Kabir und die Sant-Tradition betrifft. Warum angesichts der vermeintlich „überwältigenden" Quellenlage eine Tradition herangezogen wird, die, wie wir gesehen haben, gerade keine dichotomische Identitätszuschreibungen als „Muslime" und „Hindus" kennt, ist mir ein großes Rätsel. Ob die anderen beiden zentralen Belege, Ekanath und Vidyapathi, die von Lorenzen aufge-

---

122 Ibid.

123 Ibid., 646.

124 Ibid.

125 Ibid., 646–653.

stellten Kriterien unmittelbar einsichtig erfüllen, wäre ebenfalls einer kritischen Durchleuchtung wert. Dies kann hier aber nicht geleistet werden.

Um die Sant-Tradition überhaupt heranziehen zu können, muss Lorenzen ziemlich umständlich argumentieren. Er behauptet, dass die Sant-Tradition eine parallelisierende Gegenüberstellung von Hindus und Muslimen vornahm, die zugleich eine religiös konnotierte Reifikation dieser Dichotomie beinhaltete. Er bestreitet dabei nicht, dass die Sant-Dichter „Hindus" und „Muslime" in erster Linie negativ als Beispiele für veräußerlichte und damit abzulehnende Verehrungsweisen Gottes heranzogen. Sein Argument ist aber, dass an einigen Stellen in der Rezeption der Sant-Dichtung die negative Charakterisierung der „Hindus" in eine positive umschlage. Er verweist dabei auf eine von Anantadas am Anfang des 17. Jahrhunderts verfasste Heiligenlegende Kabirs. Mit diesem Text ist er bestens vertraut, da er von ihm eine kritische Edition nebst englischer Übersetzung vorgelegt hat. Zwar werde auch hier betont, dass sich Kabir jenseits von „Muslimen" und „Hindus" positioniere, aber es finde sich in diesem Zusammenhang eine systematisierte Aufzählung von Hindu-Praktiken,[126] die das moderne Konzept des Hinduismus vorwegnehme:

> Hier steckt Anantadas zwar eine Position Kabirs ab, die sowohl von den Muslimen als auch Hindus verschieden ist. Aber fast alle Gegenstände von Kabirs Spott, die Anantadas hier spezifiziert, sind Glaubensvorstellungen und Praktiken der Hindus und nicht der Muslime. Sie beinhalten die wichtigen Götter, Avataras und Göttinnen, die Riten des Lebenszyklus, die sechs philosophischen Systeme (Hind. *darśana*), die heiligen Badeorte, die Veden, die Berührungsregeln der Kaste, das heilige Feuer und verschiedene saisonale Bräuche, was einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus umfasst.[127]

Das erste Problem dieser Interpretation besteht darin, dass sie den selbstgestellten Anforderungen schon allein formal nicht genügt. Hier wird kein Hindu-Selbstverständnis gegenüber einem muslimischen Anderen geäußert, denn es sprechen nicht „Hindus", sondern „Richter" und „Brahmanen" und noch dazu gemeinsam, um Kabir vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi anzukreiden. Wenn dennoch davon ausgegangen werden sollte, dass die hier erfolgte Aufzählung ein „Hindu"-Selbstverständnis markierte, dann müsste aus dem Gesamtkontext heraus deutlich gemacht werden können, dass die genannten Punkte Lehren und Praktiken beschreiben, die als eine struk-

126 Lorenzen, *Kabir Legends*, 107, 203 (Kapitel 7,1–5).

127 Lorenzen, „Who Invented Hinduism?", 650.

turelle Einheit wahrgenommen und von „Hindus“ als solche vertreten werden.

Hier ergibt sich nun das zweite Problem, das einen kurzen Blick in eine komplexe textkritische Debatte erfordert. Die von Lorenzen erstellte Edition und Übersetzung der Kabir-Hagiographie von Anantadas folgt einer Text-Tradition, deren ältestes erhaltenes Manuskript aus dem Jahre 1786 stammt.[128] In einem Anhang druckt Lorenzen zusätzlich die Version aus einem Manuskript von 1636 ab, argumentiert aber, dass dieses zu einer Text-Tradition gehöre, die durch den Dadu-Orden massive Bearbeitung erfahren habe.[129] Für das Alter und die Authentizität der von ihm favorisierten Texttradition führt er an, dass das 1665 entstandene Manuskript Nr. 1843 aus der Museumsbibliothek des Jaipur-Palastes in Rajasthan ebenfalls dieser Tradition folge.[130] Jenes hat er allerdings anscheinend nicht einsehen können, denn es wird in seiner Edition nicht berücksichtigt. Diesem Vorgehen Lorenzens ist von Winand Callewaert energisch widersprochen worden, dem es möglich war, das Jaipur-Manuskript und noch zahlreiche weitere Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert einzusehen.[131] Callewaert, ein überaus ausgewiesener und herausragender Experte für die kritische Edition von Bhakti-Dichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts, sieht für die von Lorenzen favorisierte Text-Tradition keinerlei älteren Belege, sondern hält sie für eine späte Überarbeitung, wofür nicht zuletzt spreche, dass das erste erhaltene Manuskript von 1786 stamme. Das Manuskript Nr. 1843 aus Jaipur gehöre jedenfalls nicht dazu. Unter Zugrundelegung von Nr. 1843 und weiteren Manuskripten aus dem 17. Jahrhundert erstellte Callewaert eine eigene alternative kritische Edition der Kabir-Hagiographie von Anantadas,[132] die erheblich von der Version von Lorenzen abweicht. Leider hat Callewaert anders als Lorenzen keine englische Übersetzung und inhaltliche Interpretation mitgeliefert, was die Rezeption jenseits der spezialisierten Bhakti-Forschung bisher verhindert hat.

Das Problem ist nun, dass Lorenzen, um seine umfangreiche Aufzählung zu erhalten, die „einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus umfasst“, die Angaben aus dem Manuskript von 1786 mit denen aus dem Manuskript von 1636 additiv (!) verbindet. Seine Liste ist also in keinem existierenden Manu-

128 Lorenzen, *Kabir Legends*, 74–91.

129 Ibid., 213–254.

130 Ibid., 78, 87.

131 Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 43–47.

132 Ibid., 55–97.

skript in dieser Weise erhalten. Wenn man Lorenzens Zusammenschau wieder auseinanderdividiert, entsteht folgende Übersicht:

Im Text von Lorenzen, der auf dem Manuskript 1786 basiert, wird Kabir von den Richtern und Brahmanen vorgeworfen, folgendes abzulehnen: Gebräuche der Muslime, Berührungsregeln der Hindus, Badeorte (Hind. *tīrth*), Veden, neun Planeten, Sonne, Mond, Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Gyaras (Ekadasi-Fasten), Homa, Shraddha (Begräbniszeremonien), Brahmanen, Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), Vertrauen in alle Ordnungen (Hind. *sakal dharm*), Zwölfmonatsriten (Hind. *bārah-māsā*).[133]

Im Text von 1636, der bei Lorenzen separat abgedruckt ist, sieht die Liste wie folgt aus: Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), sechs Darshana, Badeorte (Hind. *tīrth*), Gebetsketten (Hind. *mālā*), Tilak, heilige Schnur, schwarzer Stein (Hind. *śāligrām*), zehn Avataras.[134]

In der kritischen Edition von Callewaert, welche die am meisten gesicherte Art der Aufzählung für das 17. Jahrhundert wiedergibt, sieht die Liste wiederum so aus: Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Gebetsketten (Hind. *mālā*), Tilak, heilige Schnur, schwarzer Stein (Hind. *śāligrām*), zehn Avataras, Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), sechs Darshana, Badeorte (Hind. *tīrth*).[135]

Es handelt sich also keineswegs um eine fest strukturierte und etablierte Liste. Callewaert weist ausdrücklich auf die hohe Varianz der Manuskripte hin.[136] Ohne die philologisch völlig unzulässige Addition bei Lorenzen ist die Liste auch formal kaum umfangreich genug, um „einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus zu umfassen".

Aber selbst wenn man diese Liste trotz ihrer Unbestimmtheit gelten lassen würde, dann müsste sie immerhin, nach Lorenzens eigenen Vorgaben, die Vorstellungen und Praktiken der „Hindus" repräsentieren. Hier ergibt sich das dritte Problem der Argumentation von Lorenzen. In der ganzen Kabir-Hagiographie von Anantadas taucht das Wort „Hindu" nur in zwei Zusammenhängen auf. Genau einmal im letzten Kapitel, als sich „Hindus" und „Muslime" (Hind. *turk*) darüber

133 Lorenzen, *Kabir Legends*, 166.

134 Ibid., 230.

135 Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 74.

136 Ibid., 51–52.

streiten, ob Kabirs Leichnam begraben oder verbrannt werden soll, und die Sant-Anhänger stattdessen erreichen, dass Kabir mit seinem Körper die Welt verlässt (13,1–5).[137] Es handelt sich hier wieder um die typische Pointe der Sant-Tradition. Diese Geschichte wurde bereits oben in der Version von Dara Shukoh kurz skizziert.

Ansonsten taucht „Hindu" in der Edition von Lorenzen nur in vier weiteren Versen auf, die alle im Rahmen der Klage gegen Kabir vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi gesprochen werden. Einmal treten die „Richter" (Hind. *qāzī*) und „Brahmanen" vor Sikander Lodi, um gemeinsam im Chor zu sagen, dass Kabir zum einen die „Gebräuche der Muslime" (Hind. *musalmān*) und Berührungsregeln der „Hindus" aufgegeben (7,2, fehlt in Callewaerts Edition) und sich selbst von „Hindus" und „Muslimen" (Hind. *musalmān*) separiert habe (7,5). Dann fordert Sikander Lodi Kabir dazu auf, die Grenzen zwischen „Hindus" und „Muslimen" (Hind. *turk*) nicht zu durchbrechen (7,14, fehlt in Callewaerts Edition). Kabir antwortet Sikander Lodi und versichert diesem, dass es die „Hindus" und „Muslime" (Hind. *turk*) sind, die in die (muslimische) „Hölle" (Hind. *dojag*/Pers. *duzakh*) kommen werden. Anantadas benutzt also „Hindu" nur in direkter Rede vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi. Im politischen Kontext islamischer Herrschaft ist die Unterscheidung von „Hindus" und „Muslimen" konstitutiv; insofern könnte man auch vermuten, dass Anantadas diesem Sachverhalt hier einfach stilistisch Rechnung trägt.

In jedem Fall werden aber von Anantadas im gesamten Text die Akteure immer als „Richter" und „Brahmanen" bezeichnet, wobei die „Richter" auch zusammen mit den „Mullahs" auftreten können und die „Brahmanen" mit den „Baniyas" (6,15) oder auch „Sannyasis" (3,1). Nie verwendet Anantadas hier die Bezeichnung „Muslime" oder „Hindus". Für Anantadas sind die Hindu-Akteure in seinem Erzählmodus also immer „Brahmanen" und nie „Hindus". Im Sinne Anantadas' könnte man also lediglich argumentieren, dass die besagte Liste – wenn man sie nicht von vorneherein als eher beliebige Aufzählung betrachtet, wofür ja gute Gründe sprechen – das wiedergibt, was zu dieser Zeit als etablierte „brahmanische" Vorstellungen galt. In der Tat würde die Liste gut zu Praktiken und Vorstellungen der Smarta-Brahmanen passen. Shiva, Shakti und Ganesh sind typische Smarta-Gottheiten, wie auch der schwarze Stein. Letzterer wird übrigens in der ebenfalls von Anantadas stammenden Raidas-Hagiographie als

137 Lorenzen, *Kabir Legends*, 126–127. (Alle weiteren Versangaben beziehen sich auf die kritische Ausgabe von Lorenzen, wenn nicht anders vermerkt.)

das „brahmanische“ Symbol überhaupt charakterisiert, das dem „Shudra“ Raidas verboten sei, zu verehren.[138]

Bei Anantadas stehen die Brahmanen an keiner Stelle *pars pro toto* für die „Hindus“ im Gegenüber zu einem „muslimischen Anderen“. In der Edition von Lorenzen betont Kabir, dass er zu einer „muslimischen Kaste“ (Hind. *musalmāṃn hamārī jātī*) gehöre.[139] Dieser Muslim Kabir will nun bei Anantadas ein „Vishnuit“ (Hind. *vaiṣṇav*) werden. (1,1-3) Dazu wird er auf komplizierte Weise Schüler des „Brahmanen“ Ramananda, von dem er „Bhakti“ lernt (1,4–16). Das heißt, dass für Anantadas nicht einmal alle Brahmanen Widersacher Kabirs sind, sondern nur diejenigen, die „Bhakti“ ablehnen. Der ganze Text lebt von dem Gegensatz zwischen „vishnuitischer Bhakti“ und traditionellen (Smarta-)„Brahmanen“. Lorenzen selbst hatte aber, wie bereits zitiert, festgehalten: „Ohne den Muslim (oder einen anderen Nicht-Hindu) können Hindus nur Vishnuiten, Shivaiten, Smartas oder ähnliches sein. Die Gegenwart des Anderen ist eine notwendige Voraussetzung für eine aktive Anerkennung dessen, was die verschiedenen Hindu-Sekten und -Schulen gemeinsam haben.“ Gerade diese dichotomischen Identitätspositionierungen finden hier aber nicht statt. Anantadas spricht zugleich von Muslimen, Vishnuiten und (Smarta-)Brahmanen.

Würde diese Liste als Vorläufer des heutigen Hinduismus-Verständnisses angesehen, dann müssten nicht nur die Brahmanen *pars pro toto* für Hinduismus stehen, sondern „Bhakti“ und Sant-Tradition wären auch explizit auszuschließen. Wie Lorenzen selbst schreibt, ist das aber nicht der Fall. Monier-Williams, dem Lorenzen den Prototyp des modernen „Standard-Modells“ des Hinduismus zuschreibt, zählte die vishnuitische Bhakti einschließlich Kabir und Nanak explizit zum Hinduismus.[140]

Insgesamt bleibt es ein Rätsel, wie Lorenzen auf der einen Seite davon sprechen kann, dass die „textliche Bezeugung“ für seine These „überwältigend“ sei und auf der anderen Seite dann Anantadas’ Kabir-Hagiographie als einen zentralen Beleg wählt, der seine These gerade nicht bestätigt. Diese wenig überzeugende Argumentation ist auch deshalb bedauerlich, weil Lorenzens Anliegen, die vorkoloniale regionalsprachige Literatur und den Einfluss des vorkolonialen Is-

138 Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 6–7, 314.

139 Lorenzen bezeichnet Kabir übrigens an einer Stelle eigenartigerweise als „Hindu poet“, ohne diese Wortwahl zu erklären, vgl. Lorenzen „Who Invented Hinduism?“, 631.

140 Lorenzen „Who Invented Hinduism?“, 637.

lams auf die Identitätsbildung des Hinduismus stärker zu bedenken, ein wichtiges Forschungsdesiderat benennt. Aus meiner Sicht wäre es in diesem Zusammenhang hilfreich, die Ausgangsthese von Lorenzen stärker zu historisieren und zu entpolarisieren, um sie damit aus dem Gefängnis des Kontinuitätszwangs und der wüsten Polemik zu befreien. Lorenz ist in jedem Fall Recht zu geben, dass der Hinduismus des 19. Jahrhunderts nicht aus dem Nichts durch den Westen neu erschaffen wurde. Falls eine solche westliche *creatio ex nihilo* jemals von jemandem behauptet worden sein sollte, dann ist sie entschieden als unhistorisch zurückzuweisen. Es kommt in der Tat darauf an, die südasiatischen Identitätsbildungsprozesse des 19. Jahrhunderts auch auf ihren Rückgriff auf ältere indische Traditionsbestände hin zu untersuchen. Aber eine solche historische Untersuchung sollte sowohl offen für Kontinuitäten im Sinne Lorenzens sein, als auch für mögliche Diskontinuitäten. Die Begegnungsgeschichte zwischen Muslimen und Hindus sollte weiterhin nicht als konfliktiv vordefiniert werden, sondern hier müssen die Quellen ein Wort mitreden dürfen. Kurzum, es gilt, einen Tunnelblick zu vermeiden.

Löst man sich von der verengten Fragestellung, ob die Sant-Tradition Vorstellungen kennt, die als Vorläufer unseres heutigen Hinduismus-Verständnisses gelten können,[141] dann öffnet sich zudem der Blick für ihren Einfluss auf Entwicklungen im 19. Jahrhundert, die bisher kaum beachtet worden sind. Im 19. Jahrhundert wurde nämlich das multiperspektive Vergleichsmodell der Sant-Tradition im indischen Religionsdiskurs als traditionelle Deuteressource von verschiedenen Seiten auf folgende Weise herangezogen: Die Sant-Tradition sollte deutlich machen, dass auch in der indischen Tradition ein erfahrungsorientiertes komparatistisches Verständnis von „Religion" als Innerlichkeit zu finden ist. Allerdings gingen damit erhebliche inhaltliche Transformationen einher, denn diejenigen, die sich auf die Sant-Tradition beriefen, standen ihrem Gesamtanliegen und ihren Anhängern fern. Es waren Inder wie Rammohan Roy und Rabindranath Tagore auf der einen Seite und christliche Missionare auf der anderen Seite, die die Sant-Tradition in dieser Weise als Beleg heranzogen.[142] Deren Art und Weise der Rezeption im 19. und frühen 20. Jahrhundert gilt es genauer zu erforschen. Die hier unternommene historisierende Analyse der Quellen für das 15. bis 17. Jahrhundert versteht sich als eine entsprechende Vorarbeit.

---

141 Vgl. dazu auch Milind Wakankar, *The Prehistory of the Popular: Caste and Canonicity in Indian Modernity* (New York 2003).

142 Vaudeville, *Kabīr*; Vaudeville, *A Weaver*.

Literaturverzeichnis

Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. London: Clarendon, 1964.

Allison, Walter Leslie. *The Sadhs*. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1935.

Briggs, George Weston. *The Goraknāth and the Kānphata Yogīs*. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1938.

Busch, Allison. „Literary Responses to the Mughal Imperium: The Historical Poems of Keśavdās". *South Asia Research* 25 (2005): 31–54.

Callewaert, Winand M. *The Hindī Biography of Dādū Dayāl*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Callewaert, Winand M. und Mukund Lath (Hg.). *The Hindī Songs of Nāmdev, Orientalia Lovaniensia Analecta; 29*. Leuven: Department Orientalistiek, Katholieke Universiteit Leuven, 1989.

Callewaert, Winand M. und Bart Op de Beeck (Hg.). *Nirgun-Bhakti-Sāgar: Devotional Hindī Literatur*. New Delhi: Manohar, 1991.

Callewaert, Winand M. und Peter G. Friedlander: *The Life and Works of Raidās*. New Delhi: Manohar, 1992.

Callewaert, Winand M. und Swapna Sharma (Hg.). *The Hagiographies of Anantadās: The Bhakti Poets of North India*. Richmond: Curzon, 2000.

Chand, Tara. *Influences of Islam on Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press, 1954.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Ibn al-'Arabī's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Chittick, William C. "Travelling the Sufi Path: A Chishtī Handbook from Bijapur". In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). The Safavid and Mughal Period, The Heritage of Sufism; 3,* Hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan, 246–265. Oxford: Oneword, 1999.

Clark, Matthew. *The Daśanāmi-Saṃnyāsis: The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden: Brill, 2006.

Datta, Nonica. *Forming an Identity: A Social History of the Jats*. Delhi: Oxford University Press, 1999.

Digby, Simon. „Abd Al-Quddus Gangohi (1456–1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi". *Medieval India: A Miscellany* 3 (1975): 1–66.

Dube, Saurabh. *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Eaton, Richard M. „The Political and Religious Authority of the Shrine of Bābā Farīd". In ders., *Essays on Islam and Indian History*, 203–224. New Delhi: Oxford University Press, 2000. [Erstveröff. 1982]

Ernst, Carl W. „The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations". *Journal of the Royal Asiatic Society* 13. (2003): 199-226.

Ernst, Carl W. „Situating Sufism and Yoga". *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (2005): 15–43.

Ernst, Carl W. "Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology Attributed to Shaykh Mu'in al-Din Chishti". *Elixir* (2006): 69–76, 124–125.

Friedlander, Peter G. „The Core of the Vāṇī of Raidās". In *Studies in South Asian Devotional Literature,* hrsg. von Alan W. Entwistle und Francoise Mallison, 453–479. New Delhi: Manohar, 1994.

Gold, Daniel. *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*. New York: Oxford University Press, 1987.

Gold, Daniel, und Ann Grodzins Gold. „The Fate of the Householder Nath". *History of Religions* 24 (1984): 113–132.

Gonda, Jan. *Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus. Die Religionen der Menschheit; 12*. Stuttgart: Kohlhammer, 1963.

Habib, Irfan. *The Agrarian System of Mughal India*. London: Asia Publishing House, 1963.

Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982 [1. Aufl. 1943].

Hastings, James M. *Poets, Sants and Warriors: The Dadu Panth, Religious Change and Identity Formation in Jaipur State circa 1562-1860 CE* (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison). Ann Arbor: UMI, 2002.

Hawley, John Stratton. „The Sant in Sur Das". In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India,* hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 191–211. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Hawley, John Stratton und Mark Juergensmeyer (Hg.). *Songs of the Saints of India*. New York: Oxford University Press, 1988.

Hess, Linda, und Shukdeo Singh, Hrsg. *The Bijak of Kabir*. New York: Oxford University Press, 2002 [1. Aufl. 1983].

Horstmann, Monika. „Dādūpanthī Anthologies of the Eighteenth and Nineteenth Centuries". In *Bhakti in Current Research, 2001–2003,* hrsg. von Monika Horstmann, 163–177. New Delhi: Manohar, 2006.

Horstmann, Monika. *Der Zusammenhalt der Welt: Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāī Jaisinghs (1700–1743)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

Juzi, Muhammad Reza. „The Influence of Ibn 'Arabī's Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Philosophy of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī" In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period,* hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan (The Heritage of Sufism; 3), 266–272. Oxford: Oneword, 1999.

Kulke, Hermann. *Indische Geschichte bis 1750*. München: R. Oldenbourg, 2005.

Lawrence, Bruce B. „The Sant Movement and North Indian Sufis". In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India,* hrsg. von Karine

Schomer und W. H. McLeod, 359-373. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
Llewellyn, John E., Hrsg. *Defining Hinduism. A Reader*. London: Equinox, 2005.
Lorenzen, David N. „The Kabir Panth: Heretics to Hindus“. In *Religious Change and Cultural Domination,* hrsg. von David N. Lorenzen, 151–171. Mexico: El Colegio de Mexico, 1981.
Lorenzen, David N. „The Kabir Panth and Social Protest“. In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India,* hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 281-303. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
Lorenzen, David N. *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*. Albany: State University of New York Press, 1991.
Lorenzen, David N. „Who Invented Hinduism?“ *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999): 630–659.
Matringe, Denis. „The Future has Come Near, the Past is Far Behind: A Study of Śaix Farīd's Verses and their Sikh Commentaries in the Adi Granth“. In *Islam and Indian Religions,* hrsg. von Anna Libera Dellapiccola und Stephanie Zingel-Avé Lallemant, 417–443. Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
McGregor, Ronald Stuart. *Hindi Literature From Its Beginnings to the Nineteenth Century, A History of Indian Literature* VIII,6. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
McGregor, Ronald Stuart. „The Progress of Hindi, Part 1. The Development of a Transregional Idiom“. In *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, hrsg. von Sheldon Pollock, 912-957. Berkeley: University of California Press. 2003.
McLeod, W. H. „The Influence of Islam upon the Thought of Guru Nanak“. *History of Religions* 7 (1968): 302–316.
McLeod, W. H. *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhīs*. Oxford: Clarendon, 1980.
McLeod, W. H. „The Development of the Sikh Panth.“ In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India,* hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 229–249. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
McLeod, W. H. *Sikhism*. London: Penguin Books, 1997.
Novetzke, Christian Lee. *Religion and Public Memory: A Cultural History of Saint Namdev in India*. New York: Columbia University Press, 2008.
Nowotny, Fausta. *Das Gorakṣaśataka*. Köln: Schwarzbold, 1976.
Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi: Oxford University Press, 1994.
Orr, William Gladstone. *Sixteenth-century Indian Mystic: Dadu and his Followers*. London: Lutterworth, 1947.
Pietsch, Roland. „Aus der Geschichte des mittelalterlichen Sufitums – Grundzüge der Metaphysik Ibn ‘Arabis“. *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Geisteswissenschaftliche Klasse* 23 (2002): 143–158.

Pinch, William R. *Peasants and Monks in British India*. Berkeley: University of California Press, 1996.
Razavi, Mehdi Amin. *Suhrwardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon, 1997.
Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. 2 Bde. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.
Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederichs, 1985.
Schneelmelcher, Wilhelm. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1989.
Schomer, Karine. „Introduction: The Sant Tradition in Perspective". In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India,* hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 1–17. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
Shackle, Christopher. „Early Vernacular Poetry in the Indus Valley. Its Context and its Character". In *Islam and Indian Regions,* hrsg. von Anna Libera Dellapiccola Lallemant und Stephanie Zingel-Avé, 259–289. Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
Shea, David und Anthony Troyer. *The Dabistan, or School of Manners, Translated from the Original Persian, with Notes and Illustrations.* 3 Bde. Paris: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843.
Singh, Darshan (Hg.). *Guru Granth Sahib, Sentence by Sentence: Gurmukhi Text, Roman Transliteration and English Translation*. 5 Bde. Waremme, Belgium: Sikh University Press, ca. 2004.
Suvorova, Anna. *Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries*. London: Routledge, 2004.
Thackston, Wheeler M. (Hg.). *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. New York: Oxford University Press, 1999.
Thiel-Horstmann, Monika. *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhāṣā Religious Poetry From Rajasthan, A Reader*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
Thiel-Horstmann, Monika. *Dādū: Lieder, Eingeleitet und Übersetzt*. Stuttgart: Franz Steiner, 1991.
Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthavali (Doha) avec Introduction, Traduction et Notes*. Pondichéry: Institut Francais d'Indologie, 1957.
Vaudeville, Charlotte. *Kabīr*. Volume I. Oxford: Clarendon, 1974.
Vaudeville, Charlotte. *A Weaver named Kabir: Selected Verses With a Detailed Biographical and Historical Introduction, French Studies in South Asian Culture and Society; 6*. Delhi: Oxford University Press, 1993.
Wakankar, Milind. *The Prehistory of the Popular: Caste and Canonicity in Indian Modernity*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 2003.
Westcott, George Herbert. *Kabir and the Kabir Panth*. Cawnpore: Christ Church Mission Press, 1907.

Tamilische Begriffe für Religion

Peter Schalk

Einleitung

Unsere Aufgabe ist es, Begriffe für „Religion“ in der Geschichte der Tamilen zu suchen. Ein Versuch, Begriffe für „Ritual“ in der Geschichte der Tamilen zu suchen, ist schon unternommen worden.[1] Wir wollen als vorläufige Strategie von unseren eigenen Begriffen für Religion ausgehen. Eine Religion drückt aus und lehrt inhaltlich eine Religiosität, die schon in Dutzenden von Definitionen beschrieben und vorgeschrieben worden ist. Für alle diese ist kennzeichnend eine Infragestellung bloßer Immanenz durch Transzendenz. Wir fragen hier, ob schon anfänglich in historischer Zeit und dann später eine Reflexion *über* diese Religiosität vorhanden ist. Wird zwischen Religiosität und Nicht-Religiosität und zwischen verschiedenen Arten von Religiosität unterschieden? Gibt es schon Ausgrenzungen, auch durch die Schaffung einer Nomenklatur für die Klassifikation von verschiedenen Arten von Religiosität?

Es gibt einige Gelehrte, die den Tamilen einen anfänglichen „fast“ religionslosen Zustand zuschreiben. Es wäre dann also vergeblich, nicht nur nach Religiosität, sondern auch nach Begriffen für Religiosität zu suchen. Wir werden noch unten kritisch darauf zu sprechen kommen. Unser Ziel ist zu zeigen, dass Tamilsprechende immer sehr wohl verstanden haben, nicht nur religiös zu sprechen – das sollte als selbstverständlich gelten –, sondern auch *über* Religiosität zu sprechen, mit Ansätzen zu und mit fertigen Begriffsbildungen.

Dazu kommt nun Folgendes. Wenn es um die Religiosität, also Lehrinhalt und Sentiment von Religion geht, können wir bei uns selber unmittelbar sehen, dass wir die verschieden Arten von Religiosität von einander ab- und ausgrenzen, aber auch ihre Merkmale zusammenfassen, indem wir sie als Ismen charakterisieren. Diese Ismen stipulieren eine *Gesamtheit von Vorgängen, Erscheinungen oder An-*

---

[1] Peter Schalk, „‘Ritual’: A Survey of Some Related Terms. Tamil“, in *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. Numen Book Series: Studies in the History of Religions, 114 (Leiden 2006), 91–92.

*schauungen***.** Wir sprechen vom Hinduismus, Buddhismus, Jainismus usw. und grenzen sie dadurch voneinander ab. Diese Ismen verweisen auch auf eine Lehre mit Anspruch auf Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit von verschieden religiösen Elementen. Wir werden unten sehen, dass es Entsprechungen zu diesen Ismen auch auf tamilischem Gebiet gibt.

Nun gehen wir einen Schritt weiter. Sehen wir einmal vom Inhalt der Religionen, also von der Religiosität, ab, und wenden uns vorläufig unserem eigenen Sprachgebrauch von einer organisatorischen Gemeinschaftsform zu, die für alle Formen von Religiosität gemein ist. In der Unterscheidung zwischen Religion einerseits und Sekte, Konfession, Schule usw. andererseits, scheint durch, dass eine Religion in diesem Sinne etwas anderes ist als eine Sekte, Konfession, Schule usw. und dass eine Sekte, Konfession, Schule usw. keine Religion, sondern ein Teil einer Religion ist. Unser Sprachgebrauch von Religion im organisatorischen Sinne geht in Richtung von Dachorganisation, die Sekten, Konfessionen, Schulen usw. beherbergt. In diesem Sinne ist der Protestantismus eine Konfession, aber keine Religion; er ist Teil einer Religion, die wir als Christentum kennen; das Christentum ist in diesem Sprachgebrauch eine Religion, weil sie eine Dachorganisation ist und weil ihre Religiosität als Ismus gilt. Die *tum*- und *heit*-Bildungen in z.B. Christentum und Christenheit drücken eine Art und Weise aus, nämlich die Art und Weise von Religion als einer Dachorganisation.

Wenden wir uns Südasien zu, finden wir die konsequente Verwendung von Religion in diesem Sinne als Dachorganisation für den Protestantismus, weil er unter dem Namen „Christianity“ geht. Eine andere dort angesiedelte „Religion“ ist der Katholizismus, der auch als Dachorganisation neben dem „Christentum“ betrachtet wird. Beide, Christentum und Katholizismus, werden nicht nur als Religionen, sondern auch als *separate* Religionen betrachtet, natürlich weil sie als solche auf dem Feld der Mission rivalisierend erscheinen.

Die folgende Darstellung basiert *vorläufig* auf diesem Sprachgebrauch, dass eine Religion von der Organisation her eine Dachorganisation ist. Wir werden später diese Basis verlassen. Es geht uns hier nicht darum, ob dieser Sprachgebrauch „religiös“, „richtig“ oder „korrekt“ ist, sondern nur darum, dass er verwendet wird. Dieser Ausgangspunkt, der ja nur soziologisch auf eine bestimmte Eigenart der Organisation verweist, ermöglicht es zu sehen, wie unsere heutige Religionsauffassung sich in der kolonialen und postkolonialen im tamilischen Sprachgebiet spiegelt. Wir werden sehen, dass die koloniale und postkoloniale Auffassung von Religion unter den Tamilen unserer heutigen eigenen Auffassung von Religion als Dachorganisa-

tion nahe kommt. Anders verhält es sich, wenn wir zu den Gründergenerationen dieser Religionen gehen.

1 *camayam* und *matam*

Nun kommen wir zur Sache selbst, der tamilischen Nomenklatur für Religion.[2] Es gibt zwei hochfrequente Termini in Tamiḻ, die wir heute korrekt mit ‚Religion' erklären und auch übersetzen, nämlich *camayam* und *matam*. Beide sind Tamilsierungen[3] aus dem Sanskrit, *samaya* und *mata*. Die Etymologie von *camayam*/*samaya* (oder von *matam*/*mata)* bringt uns nicht in die Nähe der zwei Etymologien von *religio* als ‚Binden' und ‚Wiederholen'. *camayam* bedeutet ‚Zusammentreffen' ‚Versammlung' und dann auch das zusammenhaltende Resultat einer Versammlung, nämlich ‚Übereinkommen' oder ‚Vertrag'. Es ist der Kontext, der dann bestimmt, ob ein politisches, wirtschaftliches oder religiöses Zusammentreffen vorliegt und welchen Charakter das Übereinkommen hat. Von *camayam* wissen wir, dass es erst im 6. Jahrhundert in dem Werk *Maṇimēkalai tuṟavu* verbreitet wurde. Das führt uns unten zu dem Problem, wie religiöse Spezialisten damals über ihre Religiosität sprachen.

In der heutigen religiösen Verwendung verweist *camayam* auf ein von einer Gemeinschaft kodifiziertes Glaubensbekenntnis oder auf ein religiöses System, also auf das totemähnliche Symbolum einer Gemeinschaft. Das Symbolum des Christentums ist das Apostolikum. Es ist das sichtbare Zeichen des Übereinkommens. Im Hinduismus gibt es keine direkte Entsprechung dafür, aber es gibt ein Symbol, die Silbe *oṃ*, die dem Kreuz entspricht. Der Hinduismus wird als *camayam* klassifiziert wie auch das Christentum.

Im Christentum finden wir unter der Dachbenennung Hinduismus mehrere Konfessionen wie Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxe Kirche. Das gibt es auch im Hinduismus und wir kennen sie als Schivaismus, Vischnuismus und Schaktismus. Auch sie werden als *camayam* klassifiziert.

Als Beispiel dieser Verwendung kann auf einen Buchtitel verwiesen werden: *vaiṇava camayam* von Pa. Aruṇācalam aus dem Jahr 1982.

---

[2] Ich danke Professor (em.) Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai für einen intensiven Gedankenaustausch über dieses Thema. Ich danke auch Dr. Astrid van Nahl für einige wichtige Hinweise.

[3] Diese Tamilisierungen sind in der Regel von der Kategorie *taṟpavam* (*tadbhava*).

Wir können das mit „Die vischnuitische Religion“ übersetzen. Auf ähnliche Weise finden wir *caiva camayam* ‚Die schivaitische Religion‘. Wir finden auch den Buchtitel *tamiḻar camayam allatu caiva camayam ‚Die tamilische Religion oder die Schivaitische Religion‘. Auch die Frage wird gestellt: tamiḻar camayam etu?* ‚Welche ist die tamilische Religion?‘ Die Antwort ist dann: *caiva camayam* – aus der Sicht eines Schivaiten.

Während *samaya*/*camayam* auf eine Gemeinschaft und ihr zusammenhaltendes Symbolum dieser Gemeinschaft verweisen, verweisen *mata*/*matam* auf den Inhalt dieses Symbolums. In Tamiḻ wird *matam* mit Hilfe von *aṟivu*, Erkenntnis‘ oder ‚Weisheit‘ erklärt. Es wird auch mit ‚Gedanke‘, ‚Idee‘, ‚Auffassung‘ ‚Anschauung‘, ‚Glaube‘, ‚Doktrin‘ und ‚Lehre‘ erhellt. *camayam* und *matam* gehören eng zusammen, weil die Zusammengehörigkeit, die das Wort *camayam* beschwört, auf dem Inhalt der gemeinsamen Lehre, also auf *matam* beruht. Die beiden sind schwer auseinanderzuhalten. In einer lexikalischen Tradition verschwinden die Unterschiede auch oft. *camayam* und *matam* werden regelmäßig, aber unrichtig, als Synonyme dargestellt. *camayam* wird mit *matam* und *matam* mit *camayam* erläutert. Die semantischen Grenzen zwischen den beiden werden dann unscharf, was sich dann auf den Sprachgebrauch der beiden Termini auswirkt. Die beiden Begriffe alternieren im Sprachgebrauch als Bezeichnung für dieselbe Religion.

camayam kann heute auch als Bezeichnung für andere indische Religionen verwendet werden als für *caivam* (Schivaismus) und *vaiṇavam* (Vischnuismus) wie z.B. *camaṇa camayam* (Jainismus) und *putta camayam* (Buddhismus). Sogar für anfänglich nichtindische Religionen in Indien wird dieser Begriff verwendet, also für *mukammatiya camayam* (Islam), für *kiṟittavu camayam* (Christentum) und für *pārcīkarkaḷiṉ camayam* (Parsismus). Natürlich finden wir auch eine Bezeichnung für Hinduismus, die mit *matam* konstruiert wird als *intu matam*. Gleichzeitig finden wir aber die alternierende Form *intu camayam*.

Die Unterscheidung von Religion und Sekte ist auch in Tamiḻ durchgeführt. Eine christliche Sekte wird nicht als *camayam*, sondern als *capai* (Sanskrit *sabhā*) ‚Versammlung‘, und eine schivaitische Sekte wird auch nicht als *camayam,* sondern als *pirivu* bezeichnet. *pirivu* bedeutet ‚das Abgeschnittene‘ und wurde wohl gewählt, weil *Sekte*/*sect* im kolonialen Indien als von *secare* ‚abschneiden‘ abgeleitet betrachtet worden ist. Manche dieser heutigen schivaitischen Sekten waren ursprünglich autonome, religiöse Gruppen, die sprachlich und organisatorisch in eine Dachorganisation eingegliedert

wurden. Das gilt auch einigen vischnuitischen Sekten.

‚Religionsunterricht' in tamilischen Schulen läuft unter der Bezeichnung *camaya-pāṭam*. Spezialunterricht im Hinduismus läuft unter dem Namen *intu camaya-pāṭam* und im Schivaismus unter *caivacamaya-pāṭam*.

camayam kann auch attributiv verwendet werden, wie in *camayaneṟi* ‚religiöser (Lebens)weg', *camayavaḻipāṭu* ‚religiöses Anbeten', *camayavāḻkkai* ‚religiöses Leben', *camayamaṟai* ‚religiöse Esoterik', *camaya maṟumalarcci* ‚religiöse Veränderung' und *camayappētam* ‚religiöser Unterschied'.

Wir können konstatieren, dass die heutigen konstruierten tamilischen Bezeichnungen mit *camayam* oder *matam* unseren Begriff *-ismus* reflektieren. Dies wird besonders deutlich in der Verwendung *intu matam*/*camayam*, die der religiösen Erlebniswelt von Caivas und Vaiṇavas übergestülpt ist. Nicht die Bezeichnungen selber, sondern ihr heutiges Bezeichnetes, also der „Ismus", ist aus der Kolonialzeit, der die Religionen von einander aus- und abgrenzt und dazu noch essentialistisch denkt. Es gebe einen einheitlichen Hinduismus in Zeit und Raum, abgegrenzt von anderen Weltreligionen und nationalen/lokalen Religionen, so die Kolonialverwaltung. Diese *Ismen* fassen zusammen, was in vorkolonialer Zeit noch nicht zusammengefasst war. Was heute unter dem Dach Hinduismus lebt, waren früher miteinander rivalisierende, autonome religiöse Gemeinschaftsformen. Besonders über die Konstruktion Hinduismus, die erst im 18. Jahrhundert auftaucht, ist schon viel geschrieben worden.[4] Es ist ein klarer Fall von Orientalismus, der Caivas (Schivaiten) und Vaiṇavas (Vischnuiten) in eine neue, gemeinsame Hülle zwängt.

Es gibt noch andere heutige Möglichkeiten von Religionen zu sprechen. Statt eine Wortbildung mit *camayam* /*matam* zu konstruieren, kann man Tamilisierungen aus dem Sanskrit konstruieren, die auch funktional unseren Ismen entsprechen. Es sind substantivierte Adjektivformen. Jainismus erscheint als *caiṉam*, Buddhismus als *pauttam*, Vischnuismus als *vaiṇavam*, Schivaismus als *caivam*, usw. Es gibt sogar *ācīvakam* (die Religion der Ājīvikas,*Ājīvika-*ismus*). Diese Formen erscheinen nicht in der Gründergeneration, weil es die Vorstellung einer einheitlichen Religion als Dachorganisation, die von den Ismen vorgespiegelt wird, noch nicht gab, weil die Sanskritisierung im Tamilgebiet noch nicht intensiv genug war und weil die Verwendung dieser Adjektivformen auch eine Unterscheidung zwischen

4 Siehe z.B. *Hinduism Reconsidered*, hrsg. von Günther Dietz Sontheimer und Hermann Kulke (New Delhi 1989).

der Lehre des Gründers und der seiner Gefolgschaft voraussetzt. Caiṉam besagt, dass die Gefolgschaft eines Jina eine Religion geschaffen hat. Pauttam besagt, dass die Gefolgschaft eines Buddha eine Religion geschaffen hat. Ein solches Bewusstsein setzt ein kritisches historisches Bewusstsein voraus, das von der Gründergeneration nicht erwartet wird. Erst ab dem 6. Jahrhundert finden wir diese Formen.

Wir werden sehen, wie in vorkolonialer Zeit die Religionen als in ihre Teile aufgelöst erscheinen, in Teile, die den jetzigen Grenzziehungen durch *Ismen* entfremdet sind, und wie diese Teile mit Teilen anderer Religionsbildungen gleichgestellt werden – wie verschiedene Blumen in einem Strauß, nicht nur verschiedene Blumen mit einer angenommenen Gemeinsamkeit, sondern auch Blumen mit offenbaren keinen Gemeinsamkeiten. Der Blumenpflücker ist souverän; er kann nach eigenem Gutdünken zusammenstellen, auch was in unsere heutigen Sicht nicht zusammengehört. Der Autor des Werkes *Maṇimēkalai tuṟavu* aus dem 6. Jahrhundert ist ein Meister im Jonglieren mit religiösen Gemeinschaftformen.

Das Bild von Religionen als in seine Teile aufgelöst ist allerdings generell verwendet irreführend, denn es setzt voraus, dass es immer zuerst ein Ganzes gab, das dann in seine Teile aufgelöst wurde durch z.B. Schismen, die wir z.B. im Buddhismus und Jainismus kennen gelernt haben. Es gibt aber auch ursprüngliche autonome Einheiten, die sich in der geschichtlichen Transformation zusammentun oder zusammengebracht werden durch äußeren Zwang. Das gilt z.B. für *intu camayam*, dem Hindu-*ismus*, und das gilt auch für *caivam* und *vaiṇavam*, die Zusammenfügungen im Sinne des Wortes *camayam* von ursprünglich autonomen Gruppierungen sind.

Nicht nur von der Vergangenheitsperspektive erscheinen die heutigen Begriffe *camayam* /*matam*, die unseren Ismen entsprechen, als Fremdkörper, sondern auch heutige ideologisch gesinnte Neovedāntins und Hindūtva-Theologen reagieren negativ auf diese Nomenklatur, die die Religionen in *-ismen* aufteilt. Sie wollen auf einen nach ihrer Sicht ursprünglichen und allumfassenden, bzw. „indischen" Religionsbegriff wie *hindūtva* zurückgehen, der vom Westen verfälscht worden sei.

Tamilische Aus- und Abgrenzungen von Religionen und essentialistisches Denken sind natürlich keine Erfindung der Neuzeit; sie verliefen aber in der vorkolonialen Zeit nach anderen Richtlinien als heute, also nicht durch *Ismen*. Wenn hier nun anfänglich vage von religiösen Gemeinschaftsformen die Rede ist, könnten diese soziologisch, aber auch ideengeschichtlich beschrieben werden. Aus soziologischer Sicht könnten diese Gemeinschaftsformen als Besatzungen, Bande,

Block, Bewegung, Flügel, Kaukus, Konfession, Körper, Partei, Religion, Schule, Sekte, Splittergruppe, Tradition, Pack, Team, Verbindung oder Versammlung bezeichnet werden. Jeder dieser Begriffe ist an sich ein Problem, aber das größte ist, die emischen Begriffe für diese Bezeichnungen zu finden, und umgekehrt die Entsprechungen im Deutschen, *pantha*, *paramparā*, *pāsaṃda*, *sabhā*, *samāj*, *saṃgha* und *saṃpradāya*. Wir werden auch sehen, dass *camayam* und *matam* keineswegs alleine dastehen und dass sie auch nicht nur ein Bezeichnetes haben. Wir werden noch mehrere Begriffe anfügen, die wenigstens funktional einigen deutschen Begriffen entsprechen.

Die Religiosität mancher dieser Gemeinschaftsformen ist als sektiererisch zu bezeichnen, auch wenn sie soziologisch nicht als „Sekte" erscheinen. Umgekehrt sind nicht alle Sekten sektiererisch. Es dreht sich bei den sektiererischen um religiöse Gemeinschaftsformen, die mit den Worten von Roy Wellis mit einer „epistemologischen Herrschsucht" („epistemological authoritarianism") ausgerüstet sind.[5] Sie sind der Überzeugung, sie hätten einen einzigartigen und privilegierten Zugang zur Wahrheit oder Erlösung, und betrachten alle außerhalb ihrer Grenzen als Lügner. Ich habe dies anderenorts als „fundamentalistisch" bezeichnet, also nicht *was* als angenommene Wahrheiten gelehrt wurde, sondern *wie*, keineswegs nur in der Moderne, sondern auch in der vorkolonialen Zeit, nicht nur von Christen, sondern auch von Nicht-Christen und von Nicht-Religiösen.[6]

Diese Herrschsucht mag akut und zentral oder latent und peripher sein. Ich werde weiterhin von dieser Herrschsucht als von Sektierertum reden, das auch manchmal vor Gewalt nicht zurückschreckte. Besonders hervortretend ist ihr Streben, Grenzen zu ziehen zwischen sich und den anderen. Dies geschah an einem Höhepunkt der Entwicklung einer samantisierten[7] (= feudalisierten) Gesellschaft im 13. Jahrhundert. Ein Unterscheidungspaar wurde dann – siehe unten – in Südindien aktualisiert. Es dreht sich um das Paar *parappakkam-cuppakam*. Diese Unterscheidung bedeutet ‚andere Seite–eigene Sei-

---

5 Roy Wallis, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology* (New York 1977), 16–18.

6 Peter Schalk, „Fundamentalism, Ultimate Truth, Absolutism, Inerrancy and the Armed Conflict in Sri Lanka", in *Fundamentalism in the Modern World*, *Vol. 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies* (London 2011), 52–74. Ders., „Ist Konvivenz zwischen Religionen möglich?". In *Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Thomas Hase u.a. (Marburg 2009), 451–468.

7 Für den Begriff *samanta* siehe Hermann Kulke, Dietmar Rothermund, *A History of India*, 5. Aufl. (London 2010 [1986]), 87f, 92–95, 101–102.

te‘ und ist eine Tamilisierung aus dem Sanskrit. Sie ist radikal: entweder–oder, und: es gibt nichts dazwischen.

Dazu kommt noch die Vorstellung, dass die eigene Religion *tattuvam* ‚die Soheit‘ besitze, also die absolute Wahrheit. Auch heute noch scheint diese Auffassung in den Bekehrungsverboten durch.[8] Die heutigen Vorstellungen von einer Harmonie von Religionen, die im Sinn einer multikulturellen Gesellschaft friedlich miteinander über Güterverteilung verhandeln, war in der vorkolonialen und auch in der kolonialen Gesellschaft selten realisierbar, aber fromme Dichtungen, religiöse Programmschriften und Verfassungsentwürfe enthielten *idealisierend* solche Ideen.

Ein anderer Forscher hat behauptet, dass die Sekten in Indien nicht darauf aus waren, Häresien zu identifizieren, weil keine zentrale Autorität existierte, die das hätte durchführen können, und dass deshalb „Sekte“ in Indien als von Latein *sequi* ‚folgen‘ und nicht von *secare* ‚abschneiden‘ verstanden werden solle.[9] Diese Behauptung ist fragwürdig. Es gab zentrale Autoritäten, zwar nicht für ganz Indien, aber für die samanta-isierte (feudale), indische Gesellschaft, und es gab tatsächlich eine konstante Jagd auf Häresien.[10] Die Wirklichkeit war die einer aggressiven Herrschsucht, die vom differenzierten System der Schirmherrschaft und Gönnerschaft innerhalb einer samanta-isierten Gesellschaft entfacht wurde. Das gilt auch den „friedlichen“ Religionen wie Buddhismus und Jainismus, die auch unter einem wirtschaftlichen Druck durch Schirmherrschaft und Gönnerschaft standen. Das Bild von einem sozial-religiösen Darwinismus auf dem Gebiet der Religionen ist für Tamiḻakam teilweise relevant, besonders ab der Pallavaperiode.

---

8 Peter Schalk, „Bekehrung als Vollendung im Hinduismus“. In *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel: VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposion, Marburg* (Berlin 2010), 167–197.

9 Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present* (New Delhi 2004), 319. Michaels, *Hinduism*, 42 beschreibt aber realistisch den Konkurrenzkampf der Religionen.

10 Siehe *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam*, Part 1: Prologue. The Pre-Pallava and the Pallava Period. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 19, Editor-in-Chief Peter Schalk, Co-Editor Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai (Uppsala 2002), 377–499. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam*, Part 2: The Period of the Imperial Cōḻar. Tamiḻakam and Īḻam. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 20, Editor-in-Chief Peter Schalk, Co-Editor Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai (Uppsala 2002), 609–644, 785–810, 837–842. *A Buddhist Woman's Path to Enlightenment. Proceedings of a Workshop on the Tamiḻ Narrative Maṇimēkalai, Uppsala University, May 25–29, 1995*, Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 13 (Uppsala 1997), 223–240.

Wir gehen jetzt auf die historischen Anfänge zurück und studieren einige Wegmarken in der Religionsgeschichte der Tamilen bis in die Neuzeit. Vollständigkeit zu erreichen ist hier nicht möglich.

2 Die Prä-Pallavaperiode

Die Prä-Pallavaperiode erstreckt sich von den ersten historischen Zeugnissen im 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 3. Jahrhundert n.Chr. Danach wurde die Dynastie der Pallavas in Tamiḻakam etabliert mit einer Kultur, die sich auch in indo-arischen Sprachen schriftlich dokumentierte, vor allem in Prākrit und Sanskrit. Mit ihr wurde die Sanskritisierung der drawidischen Kultur intensiv, sie ist aber schon erkennbar in den literarischen Produkten und Inschriften der Prä-Pallavaperiode. Heute wird diese Periode von Vertretern der drawidischen Bewegung idealisiert als Ursprung der drawidischen Kultur, die als nachahmungswert erscheint. Die drawidische Bewegung entstand in den 1930er Jahren als anti-brahmanische Bewegung mit Überschlägen zu anti-religiösen Ausbrüchen. Einige versuchten auch religiösen Gegensätzen zu entkommen, indem sie den Idealzustand der modernen drawidischen Gesellschaft als säkular bezeichneten. Das Ideal dafür glaubte man eben in der Prä-Pallavaperiode zu finden. Tatsächlich werden wir in den Quellen dieser Periode nichts über *camayam* und *matam* finden. Der Schluss aber, dass die Prä-Pallavaperiode areligiös gewesen sei, folgt daraus nicht. Diese Periode war zwar dem Sanskrit nicht fremd, aber der Einfluss dieser Sprache war begrenzt. Die Bezeichnungen *samaya* und *mata* waren noch nicht bekannt. Es gab aber andere Arten, religiös und *über* Religiosität zu sprechen. Die Quellen sind besonderer Art: Sie sprechen tatsächlich oft religiös, aber Religiosität wird nur ausnahmsweise objektiviert, reflektiert und begrifflich formiert. Es ist deshalb nicht möglich, zu einem klaren emischen Religionsbegriff der Prä-Pallavazeit zu kommen.

In den Quellen dreht es sich um literarische Schöpfungen von Barden über Liebschaften der edlen Adligen und um kriegshetzerische Dichtung im höfischen Milieu unter der Schirmherrschaft von Königen und Anführern. Es geht um Raub, Plünderung, Landergreifung und Landverteidigung.[11] Sie antworten auf die Frage, wie ein Krieg gewonnen, und nicht, wie ein Mensch erlöst werden soll. Das bedeutet aber nicht, dass Religiosität eliminiert wird, sondern dass sie für kriegerische Vorhaben instrumentalisiert wird. Dieser Punkt ist von

[11] Siehe Kartigesu Kailasapathy, *Tamil Heroic Poetry* (London 1968).

Forschern oft übersehen worden. Der Literaturhistoriker Kamil Zvelebil behauptete, die tamilische Literatur dieser Zeit sei „of predominantly secular inspiration, the absence of any ‚religious' sentiment. The earliest extant poetry is emphatically not ritualistic at all…". „…The early poetry of the Tamils is founded on *secular, oral bardic* tradition – in sharp contrast to the Vedic poetry…". Er schreibt dieser bardischen Tradition einen ursprünglichen Säkularismus zu und eine Abwesenheit von fast jeder religiösen Inspiration, gibt aber zu, dass diese bardische Tradition marginal und ausnahmsweise eine Art von *religio* reflektiere.[12] Das Hin- und Herschwanken dieser Aussagen zeigt, dass der Verfasser unsicher war, aber fest steht seine radikale Behauptung von der „absence of any 'religious' sentiment" der Barden. Dies ist unannehmbar.

Es gibt eine alte tamilische Beschreibung angeblich über die tamilische Kultur, was sie umfasse, nämlich *muttamiḻ* ‚das dreifache Tamiḻ'. Es wird von tamilischen Enthusiasten weit in die vorgeschichtliche Zeit verlegt, entstand aber erst zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert.[13] *muttamiḻ* umfasst die drei Weisen, wie sich diese Kultur manifestiert, nämlich durch *iyal* ‚Text', *icai* ‚Gesang' und *nāṭakam* ‚drama'. Obwohl während dieser Periode die These, dass Tamiḻ und Caivam eins seien, schon im 7. Jahrhundert von Campantar verkündet worden war,[14] viele tamilische Arten von Religiosität blühten und der Begriff *camayam* bekannt war, wird also *camayam* nicht zu *muttamiḻ* gerechnet. Auch wenn der Ausdruck *muttamiḻ* nicht der ganzen Kultur gilt, sondern nur der Sprache Tamiḻ, die sich dreifach manifestiert, entsteht ein Vakuum, denn die Sprache Tamiḻ wird aufs Engste mit Caivam verbunden. Der Ausdruck hat bisher zu Deutungsschwierigkeiten geführt.[15] Auf keinen Fall spiegelt die Abwesenheit von *camayam* in diesem Ausdruck die Wirklichkeit der tamilischen Kultur damals und heute. Tatsache ist auch dass *iyal* ‚Text', *icai* ‚Gesang' und *nāṭakam* ‚drama' noch heute medial verwendet werden, gerade um tamilische Religiosität im öffentlichen Raum zu manifestieren.

Einige tamilische Intellektuelle sind auch beeinflusst von der These, „die alten Tamilen" hätten nicht viel für Religion übrig gehabt. Sie reproduzieren in der Neuzeit ein Schema der geschichtlichen Ent-

---

12 Kamil V. Zvelebil, *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India* (Leiden 1973), 20–21.

13 Kamil V. Zvelebil, *Companion Studies to the History of Tamil Literature* (Leiden 1992), 140–143.

14 Siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 455.

15 Siehe Zvelebil, *Companion Studies*, 143.

wicklung, nach der die Ursprünge der tamilischen Kultur mit *iyaṟkai neṟi kkālam* ‚Zeitperiode des Weges Naturzustand' charakterisiert werden.[16] Es dreht sich um eine ökologische Betrachtungsweise in den Schriften der Barden. Die Barden reflektierten, dass – von fünf verschiedenen Arten von Landschaften ausgehend – verschiedene materielle Kulturen hervorgingen, deren Effektivierung, Eroberung und Verteidigung im Zentrum des Interesses stand. Dazu nun Folgendes: Das alles stimmt, aber es schließt Religiosität nicht aus, denn sie wird den materiellen Interessen dienstbar gemacht, wie wir dies auch von anderen Kulturen kennen, z.B. der altvedischen. Außerdem ist diese „Ökologie" religiös fundiert, weil jede der fünf Landschaften mit einem Gott verbunden ist.

Die Zeit des Weges Naturzustand wurde, so tamilische Intellektuelle, von der ‚Zeitperiode des Weges Moral', *aṟa neṟi kkālam*, mit den Werken *tirukkuṟal* und *nālaṭiyār* – siehe unten – als Vertreter einer großen Textmasse abgelöst. Moralische Vollkommenheit, nicht Religion, sei das höchste Ziel gewesen. Das Wort *aṟam* ist hier zweideutig: es kann mit ‚*dharma*' übersetzt werden, was Konventionen entspricht und für den *tirukkuṟal* und *nālaṭiyār* – siehe unten – von uns Religiobnsgeschichtlern erwartet wird, aber auch nur mit ‚Tugend'.

Die Zeit des Weges Moral sei von der ‚Zeitperiode des Weges Religion', *camaya neṟi kkālam*, abgelöst worden. Im 7. Jahrhundert sind wir bei der tamilischen *patti* (*bhakti*) angelangt, die die arischen Religionen bekämpfte.

Nach dem Zeitalters des Weges der Religion folgte angeblich im 13. Jahrhundert *tattuva neṟi kkālam* ‚das Zeitalter des Weges *tattuvam*', wobei *tattuvam* hier für Religionsphilosophie steht. Wirklich wurden während dieser Periode die verschieden sektiererischen Anschauungen der Caivas und Vaiṇavas ausgearbeitet, allem voran die Anschauung von Caivacittāntam.

tattuvam bedeutet nicht Religionsphilosophie, sondern wörtlich ‚So-heit' und verweist auf die endgültige und absolute Wahrheit in den Anschauungen. Das Studium der So-heit wird nun heute als Religionsphilosophie bezeichnet. Es geht hier allerdings nicht nur um ein Studium, sondern auch um eine Widerlegung und Verteidigung von Anschauungen.

In der Neuzeit befänden wir uns in der ‚Zeitperiode des Weges Wissenschaft', *aṟiviyal neṟi kkālam*, wo die Religion wieder marginalisiert sei.

---

[16] Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai, *tamiḻ ilakkiyattil kālamum karuttum* (Ceṉṉai 1985) (1969, 1978, 1999).

In dieser Periodenlehre, die uns an die Periodenlehren der Evolutionisten in England erinnert, kann der Leser die Religion als eine Übergangsform verstehen. Diese Periodenlehre ist sinnvoll, wenn sie als Profilierung verschiedener Perioden gilt, was der Verfasser auch beabsichtigte, doch wenn sie als Evolutionsschema verwendet wird, hat sie nichts mehr mit Geschichtsschreibung zu tun.

Bemerkenswert ist hier die Verwendung des Begriffs *neṟi*, ‚Pfad'. Diese Bezeichnung wird auch in der Moderne für ‚Religion' verwendet, allerdings nicht in der Zusammensetzung *camaya neṟi kkālam*. Man kann nicht sagen ‚die Zeitperiode der Religion Religion'.

neṟi ist klassisches Tamiḻ für umgangssprachliches Tamil *vaḻi* ‚Pfad'. Es verweist aber heute in vedāntischem Denken auf eine Religion als Pfad, der neben anderen Religionen zum Ziel führe.

neṟi und *vaḻi* entsprechen dann *marga* in Sanskrit, das tamilisiert auch als *mārkkam* erscheint, z.B. in *vaitika mārkkam* ‚der vedische Weg' = ‚die vedische Religion'. *camayam*, *matam*, *neṟi*, *mārkkam* und *vaḻi* finden wir nicht in der Prä-Pallavaperiode, sie werden aber von einigen heutigen Kommentatoren in diese Periode hineinprojiziert und leben dort als fremdkörperliche Anachronismen.

In Kürze: Statt zu behaupten, die alten Tamilen lebten in einem „fast" religionslosen Naturzustand und/oder ihnen fehle ein religiöses Sentiment, behaupte ich, 1. dass die Barden ein tiefes Empfinden für Religion hatten, sie sprachen engagiert religiös, und 2. dass diese bardische Literatur zwar nicht Religiosität mit tamilisierten, aus dem Sanskrit geholten Begriffe, reflektiert, wie z.B. das Werk *maṇimēkalai tuṟavu* aus dem 6. Jahrhundert es tut, aber nach eigenständigen Identifikationsmöglichkeiten suchte. Ich werde hier den Begriff *Cluster*/*clustern* einführen, um ihre Tätigkeit zu beschreiben. Die Barden kannten also nicht die Begriffe *camayam* und *matam*, aber es gab andere Weisen, religiöse Grenzen zu ziehen, nämlich indem religiöse Kulte mit einem bestimmten Territorium verbunden wurden. Nach diesen Bezeichnungen der Kulte suchen wir. Sie sind die Namen der lokalen Religionsgemeinschaften. Die Eroberung, Verteidigung und Ausgrenzung eines bestimmten Territoriums wurde durch religiöse Kulte sanktioniert. Die Territorien wurden dann zu Reichen vergrößert, die wir als die Reiche der Cōḻas, Pāṇṭiyas und Cēras kennen. Einige dieser Kulte, z.B. der Kult um Murukaṉ, wurde dann von anderen sektiererischen Gemeinschaftsformen um den arischen Gott Skanda aufgenommen. Der Kult um die Göttin Koṟṟavai lebte weiter in der Gestalt von Turkkai (Durgā). Die Transformation ging von religiösem Kult zur sektiererischen und religiösen Gemeinschaftform und von dort aus zur organisierten Religion, die wir im Soziologenjar-

gon als „Dachorganisation“ oder im heutigen tamilischen Gebiet emisch als *camayam* oder *matam* usw. kennen. Dies sind dann Dachorganisationen, die den natürlichen Generationswechsel über längere Zeit überleben und die lokale Gruppierungen betreuen.

Diese Barden konnten auch am Rande über die eindringenden religiösen Gemeinschaftsformen wie post-vedische Formen und Jainismus reflektieren. Ihre Begrifflichkeit interessiert uns, auch wenn sie nicht in einem Religionsbegriff endet.

Die Quellen, die die Prä-Pallavaperiode schildern, sind 1. *eṭṭutokai* ‚Acht Anthologien‘, 2. *pattuppāṭṭu* ‚Zehn Gesänge‘, 3. *tolkāppiyam*, eine erweiterte und kommentierte Grammatik aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., und 4. Inschriften in Prākrit und Tamiḻ. Mit den Endredaktionen dieser Quellen sind wir im 4. Jahrhundert n. Chr. angelangt, außer einem Gesang namens *tirumurukāṟṟuppatai*, dessen Endredaktion ins 5. Jahrhundert fällt, aber dessen Anfänge auch weit zurückgehen. Der vermutete Kompilator dieses Textes Nakkīrar lebte im 3. Jahrhundert.[17]

Vom heutigen Standpunkt aus können wir folgende drei religiöse Gemeinschaftsformen herausanalysieren: 1. Es gab eine einheimische, lokale Tradition, die schon im 3. vorchristlichen Jahrhundert aus Lokalkulten von Helden und Göttern, vor allem von der Göttin Koṟṟavai und Murukaṉ bestand. Wenn wir zu den literarischen Quellen aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert kommen, können wir sehen, wie diese Kulte sich vereint haben mit 2. postvedischen Traditionen, besonders im Opferkult. 3. In den Inschriften in Brāhmī in den Sprachen Prākrit und Tamiḻ finden wir eine Etablierung und Institutionalisierung vom Jainismus (aber nicht vom Buddhismus). Bei *puṟanānūṟu* und anderen literarischen Quellen wird es schwierig sein, spezifische jainistische Fragmente hineinzulesen, aber wenn es um Inschriften geht, können wir sicher sein, dass die Jainas während der Prä-Pallavaperiode sehr aktiv waren.[18] Früher wurden diese Inschriften in Prākrit und Tamiḻ in einer südindischen Variante von Brāhmī als buddhistisch bezeichnet, aber das gilt heute nicht mehr.[19] Diese jainistischen Inschriften bildeten die Basis und den Hintergrund für eine massive jainistische literarische Produktion in Tamiḻ in der

---

17 Mit „Endredaktion“ meine ich nicht die endgültige, sondern die vorläufige Endredaktion. Die endgültige erschien erst später. Dies bedeutet, dass besondere Aufmerksamkeit eventuellen Einschiebungen gewidmet werden muss.

18 Siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 255–258.

19 Loc.cit. Siehe auch Iravatham Mahadevan, *Early Tamil Epigraphy: From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Harvard Oriental Series 62 (Cambridge 2003).

Pallava- und Cōḻaperiode ab dem 5. Jahrhundert. Wir finden keine Entsprechung zu dieser auf buddhistischem Gebiet.

Die literarischen Quellen reflektieren eine höfische und martiale Gesellschaft in den drei Königreichen der Cōḻas, Pāṇṭiyas und Cēras in einem Gebiet, das als *tamiḻakam* ‚Tamilland' bekannt geworden ist.[20] Die ersten schriftlichen Bezeugungen dieser Reiche gehen auf Aśoka zurück, aber dann hatten diese Reiche schon einen uns noch unbestimmbaren Zeitraum von Jahrhunderten der Entwicklung hinter sich.

Die genannten Quellen sprechen religiös in bestimmten Situationen, die im Folgenden summarisch aufgezählt werden.

1. Die meisten der Texte beginnen mit einem Lobpreis an einen Gott, der durch seinen Namen oder durch seine Beschreibung identifiziert werden kann. Diese Lobpreisungen sind erst viel später zum Grundtext hinzugefügt worden, aber fest steht, dass die Barden, bevor sie einen König priesen, einen Gott priesen. Ein Pantheon der Tamilen wird in *puṟanānūṟu* 56 geschildert mit Eigenschaften von Göttern, durch die wir heute Śiva, Balarāma, Viṣṇu und Murukaṉ identifizieren können.[21]

2. Im ökologischen Denken der Prä-Pallavaperiode ist jede spezifizierte Landschaft mit einem Gott verbunden. Im *tolkāppiyam*[22] finden wir für die Landschaft *kāṭu* ‚Wald' den Gott Māyōn ‚der Dunkelfarbige', der als Viṣṇu identifiziert wird, für die Landschaft *kuṟiñci* ‚Berggegend' den Gott Cēyōn ‚der Rote', der als Skanda identifiziert wird, für die Landschaft *pālai* ‚Wüste' den Gott Murukaṉ ‚der Jugendliche', der auch als Skanda identifiziert wird, für die Landschaft *neytal* ‚Küstenregion' den Gott Varuṇaṉ, Sanskrit Varuṇa, und für die Landschaft *marutam* ‚Ackerbau' den Gott Vēntaṉ, Sanskrit Devendra, also Indra.

Wenn jeder Landschaftstyp mit einem Gott verbunden ist, muss man sich fragen, wo dann der angeblich „fast" religionslose Naturzustand bleibt.

3. Ein *pāṭṭu* ‚Gesang' namens *tirumurukāṟṟuppaṭai* spricht durchgehend religiös vom Gott Murukaṉ, versehen mit Zügen des arischen Gottes Skanda, aber auch mit dem Hinweis in Abschnitt 253, er sei

---

20 Siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 14–15.

21 Siehe eine kommentierte Übersetzung von *puṟanānūṟu* in *The Puṟanāṉūṟu: The Four Hundred Songs of War and Wisdom, An Anthology of Poems from Classical Tamil*, übers. und hrsg. von George L. Hart und Hank Heifetz (New York 1999).

22 *Tolkāppiyam poruḷatikāram* (Ceṉṉai 1951), Kapitel 1 über akattiṇai, cūttiram 5.

der Sohn der Göttin Koṟṟavai, die nur drawidisch ist. Der hybride Kult um Murukaṉ/Skanda wird in diesem Werk in Einzelheiten dargestellt. Dieser Text wurde durchgehend bis in die Neuzeit von Tamilsprechenden verwendet, auch besonders in Malaiyakam, im Hochland Īḻams.[23]

4. Zum Kult um die toten Helden gehören Trauerrituale und Elegien mit religiösem Inhalt und die Errichtung von einem beschrifteten *naṭukal* ‚aufgerichteten Stein', der sich zum Pilgerplatz um den Toten entwickeln konnte, der zur lokalen Gottheit wurde. Tote, die nicht als Helden starben, wurden mit einer Waffe zerstückelt, so dass sie wie im Kampf gefallene Helden aussahen. Das galt auch für tote Kinder. Im *tirumurukāṟṟuppaṭai* 217–250 gibt es eine Darstellung verschiedener Weisen, den Gott Murukaṉ anzubeten.

Kārtikēcu Civattampi hat sich 1979 darum bemüht, in einer wichtigen Abhandlung alles zu sammeln, was über die Riten der Prä-Pallavaperiode als Vorläufer zum Tanz, Gesang und Drama zu sagen ist.24 Spätere Tanz- und Puppentheater waren stark beeinflusst von mythologischen Traditionen. Wie sollen wir Zvelebil verstehen: „The earliest extant poetry is emphatically not ritualistic at all…"?[25]

5. Die differenzierten Vorstellungen nach dem Tode von Helden haben einen religiösen Hintergrund. Die Toten Helden gingen in die Welt der Götter.

6. Das höfische Zeremoniell um den König, der vergöttlicht wurde, bedingt eine herrschende komplexe Mythologie. Obwohl verbal, hat sie die Funktion einer religiös-politischen Ikonographie. Genealogien werden auf einen Gott zurückgeführt, der folgendermaßen beschrieben werden kann: Er erstreckt sich über das Weltall, auf seiner Brust ist das heilige Zeichen und er hat dunkelblaue Haut. Der Zuhörer weiß natürlich gleich, um wen es sich handelt. Perumāḷ (Viṣṇu) ist der Urvater dieser Dynastie. Wenn von einem König gesagt wird, er sei wie Murukaṉ, dann bedeutet dies, er hat den Zorn eines Murukaṉ. Die Sprache ist voller kodierter, religiöser Hinweise.

---

23 Siehe Amirtaliṅkam Cellaiyā, *Murukkaṭavuḷ vaḻipāṭu: A Study of the Worship of God Murukaṉ in Malaiyakam on Īḻam and in Tamiḻakam* (Uppsala 2003). Im selben Werk, auf den Seiten 319–351, ist der Text in Tamiḻ, in Transliteration und in einer Neuübersetzung gegeben.

24 Kartigesu Sivathamby, *Drama in Ancient Tamil Society: A Study of the Origins and Development of Tamil Drama up to the Period of Cilappatikaram with Some Reference to the Social and Historical Aspects of the Origins and Development of Drama in Ancient Greece* (Madras 1981).

25 Zvelebil, *The Smile of Murukaṉ*, 21.

7. Es gab blutige Opferkulte von Gefangenen mit kannibalistischen Einschlägen. Die Körper wurden den Geistern zum Fraß vorgeworfen oder wurden zermalmt und verkocht und den Geistern als Opfer angeboten. Eine Deutung macht auch die Sieger zu Kannibalen. Das Opfer geschah zu Ehren der Göttin Korr̲avai, die von Priesterinnen betreut wurde.

8. Dynastien sind auch durch totemistische Klassifikationen definiert.

9. Es gab einen blutigen Opferkult von Lebenden, die den Freitod durch Fasten wählten, um sich bei der Göttin Korr̲avai zu entschuldigen für gezeigte Schwäche auf dem Schlachtfeld.

10. Die Barden selber beriefen sich auf einen speziellen Kontakt mit den Göttlichen, nicht nur als Quelle der Inspiration der Dichtung, sondern auch um zu heilen, zu trauern um die Toten, um böse Geister auszutreiben und um zu verfluchen. Es war besonders Murukan̲, der ihnen ihre Gaben verlieh.

11. Von einem König wurde Freizügigkeit erwartet, die auch ein Landgeschenk an die Barden umfasste, aber dieses Land ging auch an religiöse Gemeinschaften, die lokalen Kult um einen Gott förderten. So entstanden viele Lokalkulte unter Schutzherrschaft, aber keiner konnte sich mit dem Kult um Murukan̲ messen, der ein Reichskult wurde. Er wurde aber später in die Mythologie des Gottes Civan̲ eingegliedert und damit auch diesem als Sohn untergeordnet. Heute ist der ehemalige selbständige Murukan̲kult ein Teil der Religion Caivam, der den Kult um Civan̲, Pārvati, Vināyakar und Murukan̲ umfasst.

12. Es gab einen Glauben an *aṇaṅku* ‚Heimsuchung', die Leiden und Tod bringen konnte vermittelt durch Geister. Viel Leiden wurde damit „erklärt".

13. Es gab eine Lebensanschauung, die davon ausging, dass alles vergänglich sei. Ihr Motto war: „Der Tod ist wirklich, ist keineswegs eine Illusion". Die Barden wiederholten unermüdlich dieses Thema und objektivierten es auch durch eine Bezeichnung. Sie sprachen natürlich nicht von einer „Lebensanschauung", sondern verwendeten die Bezeichnung *kāñci-t-tiṇai*. *kāñci* wird von den Barden die Bedeutung ‚Vergänglichkeit' zugeschrieben. Was das Wort etymologisch bedeutet, ist noch unklar. *tiṇai* bedeutet ‚Thema'. *kāñci-t-tiṇai* bedeutet ‚Thema Vergänglichkeit'. Wir müssen uns nun vorstellen, dass es viele „Themen" gibt – genauer, mindestens sieben – wovon *kāñci-t-tiṇai* nur eines ist. Die Herausgeber der bardischen Poesie haben dann bei jedem Gedicht angegeben, welches „Thema" behandelt wird. Diese Themen sind dann wiederum mit dem schon angedeuteten ökologi-

schen Holismus verbunden, so dass Kultur, die Religiosität beinhaltet, und Natur bewusst miteinander verwoben sind. Eine atheistische Alternative ist nicht ersichtlich in dieser Periode; sie erscheint aber in der folgenden.

Diese Lebensanschauung sollte eine Grundstimmung im Leben der Helden sein, die dann von den eindringenden asketischen Gemeinschaften noch intensiviert und in eine außerweltliche Richtung gebogen werden konnte. Ich sage „gebogen", denn diese Grundstimmung vom Erlebnis der Vergänglichkeit war nicht ursprünglich asketisch, sondern Teil eines Wertnihilismus zur Rechtfertigung von anti-humanistischen Handlungen im Krieg, der in kriegerischen Gesellschaften verbreitet ist – bis heute. Dem König von Maturai – siehe unten – wurde nicht empfohlen, der Welt zu entsagen, sondern im Gegenteil seinen Gelüsten freien Lauf zu lassen, eben weil alles vergänglich sei![26]

Der Einfluss der nordindischen Religionen ist aber doch spürbar. In dem Buch *maturaikkānci*, einem der zehn Gesänge, wird das Thema *kāñci* schon im Titel objektiviert. Es geht um den König in Maturai, der über das Thema *kāñci* informiert wird. Weil dieses Thema Vergänglichkeit so hervorgehoben wird, meinen einige Forscher, es sei ein buddhistischer Text, andere ein jainistischer. Es ist aber weder das eine noch das andere. Er basiert auf der einheimischen Tradition vom Thema *kāñci*, verrät aber gleichzeitig eine Vertrautheit mit postvedischem Ritual, z.B. in der Anordnung von *pali* (Sanskrit *bali*) in der Anordnung eines Blumenopfers.[27]

Wie benennen die Barden ihre eigene(n) Tradition(en), was voraussetzt, dass sie darüber reflektiert haben, und wie benennen sie die nordindischen Einflüsse, wenn sie nicht „postvedisch", „jainistisch", „einheimisch" klassifizieren konnten? In *maṇimēkalai tuṟavu* in der folgenden Periode finden wir eine Reflektion über die einheimische Tradition (siehe unten).

Die nordindischen Einflüsse werden einzeln dargestellt, aber natürlich nicht unter der Bezeichnung „nordindisch". Halten wir uns kurz an den Text *puṟanānūṟu*, um einige wenige Beispiele hervorzuholen. Dort, in 28, finden wir *trivarga (dharma*, *artha, kāma)* völlig integriert durch Tamilisierung und idealisiert von den Barden im Leben der Tamilen. In 362 finden wir einen Verweis auf die vier Veden. In 44 finden wir einen Verweis auf *aṟam*, was als Übersetzung von *dharma* gelten könnte. Alle diese Einflüsse finden wir aber nicht zu-

---

26 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 335–339.

27 *A Buddhist Woman's Path To Enlightenment*, 191–222.

sammengefasst im Begriff *vaitika* ‚vedisch', der erst in der Pallavaperiode erscheint.

Zwar können wir in den Quellen Religionsbegriffe wie *camayam* und *matam* nicht finden, aber Religiosität wird durch das Prinzip *pars-pro-toto* manifestiert. Spezielle Merkmale werden benannt, wie z.B. *aṟam*, *poruḷ* und *kāmam*/*iṉpam*, Götternamen oder Bezeichnungen für Opfer, die identitätsbildend sind. Die Barden schufen Cluster, also eine noch ungeordnete Menge semantischer Merkmale von Begriffen. Dieses Clustern ermöglicht uns heute, einheimische, postvedische und jainistische Religiosität und die Existenz von rudimentären Religionen im Werden zu Dachorganisationen zu identifizieren. Die Frage erhebt sich dann, ob auch die religiösen Spezialisten der Prä-Pallavaperiode diese Merkmale im Sinne von *pars-pro-toto* identifizieren konnten und wie umfassend ihre Verständnis „des Ganzen" reichte. Sahen sie nur Fragmente? Es gab noch keinen *caivam* ‚Schivaismus' und keinen *vaiṇavam* ‚Vischnuismus', also keine Entsprechungen zu unseren *Ismus*-bildungen, die Einzelteile zusammenfassen. Übrigens, die Schismen im Jainismus waren noch gar nicht abgeschlossen und die Idee vom Hinduismus war nicht einmal geträumt. Der Begriff Vedismus war noch nicht geschaffen. In dieser Periode ist auch die Abwesenheit von buddhistischen Merkmalen beachtenswert. Wir hätten sie erwartet, aber sie sind nicht da. Waren sie nicht bekannt oder waren sie bewusst verschwiegen? Gerade dieses verwunderliche, nicht-existierende Verhältnis zu buddhistischen Gemeinschaften weckt die Frage, inwiefern diese sich gegeneinander abgrenzten. Wenn dies der Fall war, welcher Code wurde dazu verwendet? Verschweigen wäre einer.[28]

Die jainistischen Inschriften von der Prä-Pallavaperiode sagen auch nicht ausdrücklich „ich bin ein Caiṉa und du bist ein Ācīvika (Ājīvika)", aber sie geben genug Termini, um uns Heutigen zu ermöglichen, ihre religiöse Identität feststellen zu können. Es sind diese religiösen Termini, die schon damals identitätsbildend und ich meine auch ausgrenzend waren, denn wir wissen, dass schon zu dieser Zeit die Schutz- und Schirmherrschaft über religiöse Gemeinschaften von Herrschern etabliert wurde, besonders der Kult um Murukaṉ. Diese Herrschaft galt auserwählten Gruppen, d.h. auch abgewählten. Wir finden in der Prä-Pallavaperiode Beispiele für eine Schirmherrschaft für Murukaṉgruppen und Jainas, aber nicht für Buddhisten, obwohl

[28] Für das Thema „Abwesenheit von buddhistischen Merkmalen", die angeblich existieren in der Prä-Pallavaperiode, siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 238–375.

diese mit einer neuentstandenen Klasse von Handelsleuten vom buddhistischen Āntiraṉ (Āndhra) im Norden und südlichem Īḻam (Laṃkā) sich in das Gebiet von Tamiḻakam drängten.

Diese Termini waren auch kontextspezifisch. Man fand sie inschriftlich nicht irgendwo, sondern z.B. in einem *pāḷi*, das ein Bett aus Stein oder auch ein Kloster sein konnte. Die räumliche Ein- und Ausgrenzung war ebenso identitätsbildend wie Listen von spezifischen Termini, die zusammenfassend als „uns" zugehörig aufgefasst werden konnten. Die werdenden Dachorganisationen versahen sich mit Institutionen, die sie über die Generationswechsel brachten. Ihre Termini bildeten Bewusstseinsinhalte, die es zusammen mit einer spezifischen äußeren Erscheinung ermöglichten, auch zwischen mir und dir zu unterscheiden, was besonders aufdringlich und aggressiv mit dem Entstehen der Pattifrömmigkeit – *patti*/*pakti* = *bhakti* – im 7. Jahrhundert geschah mit einer Radikalisierung der sektiererischen Herrschsucht im System der Schirmherrschaft und des Gönnerwesens.

3 tirukkuṟaḷ und nālaṭiyār

Tiruvaḷḷuvar ist der Name eines Dichters, der irgendwann zwischen 450 und 550 ein Buch namens *tirukkuṟaḷ* verfasst hat, das in der Geschichte Südasiens, besonders Südindiens, immer wieder von tamilischen Enthusiasten hervorgeholt und in der Neuzeit als *tamiḻ paṇpāṭṭuk kaiyēṭu*[29] ‚Handbuch zur tamilischen Kultur' bewertet wurde. Es spielt eine fundamentale Rolle in der drawidischen Bewegung ab den 1930er Jahren.

Der Titel des Buches ist vielmals übersetzt worden. Bekannt ist die Übersetzung von G. U. Pope von 1886 mit dem Titel *Sacred Kurral*. *tiru* ist ‚heilig', aber was ist *kuṟaḷ*? Dies bedeutet ‚der Kurze' oder ‚der Kleine'. Der Text besteht aus Reimpaaren von zwei Zeilen. Es dreht sich also um ein heiliges Buch, das in Reimpaaren geschrieben ist. Es besteht aus drei Hauptteilen, *aṟam* (*dharma*), *poruḷ* (*artha*) und *kāmam* (*kāma*), aber der erwartete vierte Teil *vīṭu* (*mokṣa*) fehlt, wie auch im *puṟanānūṟu* 28. Wenn wir hier *aṟam* mit *dharma* übersetzen, folgen wir einer Konvention. Um Missverständnissen vorzubeugen: Es dreht sich nicht um *varṇāśramadharma,* sondern um Tugend und Tugenhaftigkeit, vorbildhaft dargestellt in Abschnitten über Liebe, Gastfreundschaft, Dankbarkeit, Treue, Geduld usw.

---

[29] *tirukkuṟaḷ*: *tamiḻp paṇpāṭṭuk kaiyēṭu (*USA: International Language Foundation, 2000).

Trivarga und das damit verbunde „Fehlen“ von *vīṭu*/*mokṣa* ist unser Ausgangspunkt. Alles, was mit Erlösung im religiösen Sinne zu tun hat, spezifischer mit der Erlösung von der Wiedergeburt, ist in diesem Buch eliminiert. Zwar spricht der Verfasser religiös in seiner Einleitung, die *kaṭavul vāḻttu* ‚Gruss dem Gott‘ heißt, aber wer dieser Gott ist, bleibt sein Geheimnis. Zwar wird das Wort *pakavaṉ* (Bhagavān) verwendet, aber es reicht nicht aus, um diesen Gott in eine bestimmte Religion zu platzieren. Von *pakavaṉ* wird gesagt, er sei der Anfang der Welt, wie der Buchstabe A der Anfang des Alphabets sei (1). Er sei der Anfang – und dabei bleibt es. Durch den ganzen Text hindurch erscheint er nicht mehr. Dies ist erstaunlich, denn der Text behandelt moralische Themen, deren „Gültigkeit“ normalerweise von einem Gott garantiert werden, wie z.B. in der *Gītā*. Der Gott greift ein, immer wieder. Der Theismus wird im *tirukkuṟaḷ* zum Deismus reduziert.

Der Verfasser zeigt eine Vorliebe für Entsagen, für Asketen, Selbstbeherrschung, Vegetarismus, Selbstbestrafung, Nicht-Schaden, Nicht-Töten. Sie sind alle besonders im Jainismus vertreten, aber alle Religionsbezeichnungen fehlen. Der Verfasser polemisiert nicht offen gegen andere Religionen. Es ist, als wolle der Verfasser eine Moral schaffen, die gerade wegen ihres Abhandenseins von spezifischen Benennungen, also wegen ihrer negativen Neutralität, mit allen Religionen vereinbar sei. Heute wird das Werk *tirukkuṟal* auch von Christen, Buddhisten und Muslimen gelesen, die immer wieder etwas Positives darin finden. Heutige Redner in der Öffentlichkeit zitieren gerne aus diesem Werk, weil sie wissen, dass alle Zuhörer darüber erfreut werden.

Eine positive Neutralität, die alle damals bekannte Religionen bei Namen nennt und sie einschließt, also ein religiöser Pluralismus, wie wir ihn sonst in religiösen Nischen aus der Pallavazeit kennen, ist hier aber nicht angedeutet. Der Schein spiegelt uns vor, dass der *tirukkuṟaḷ* in seiner negativen Neutralität alle damals bekannten Religionen umfasst habe. Aber nehmen wir nur ein Beispiel, den Abschnitt über *pulāl maṟuttam* ‚Vegetarismus‘, eigentlich ‚Entsagen des Fleisches‘. Seine Forderungen sind so radikal, dass besonders Buddhisten sich betroffen fühlen müssen. Wir lesen dort, dass, wenn ein Mensch nicht Fleisch isst, auch kein Fleisch zum Verkauf angeboten wird (256). Die Hölle werde den Fleischesser verschlingen (255).

Tiruvaḷḷuvars Deismus ist auch eine Abgrenzung gegenüber theologischen Enthusiasten. Auch Tiruvaḷḷuvar setzt Grenzen, aber im Gegensatz zu seinen Nachfolgern ist er diplomatisch. Seine Arbeitsweise ging nicht verloren, wurde aber nicht allgemeine Norm im Zu-

sammentreffen der Religionen. Der Sektarianismus wurde die Norm. Ein besonderes Interesse erweckt eben sein Deismus, der in Südindien alleine dasteht zwischen lauten und sich bekämpfenden Theisten und isolierten, zum Schweigen gebrachten Materialisten.

Ein Problem ist, dass Tiruvaḷḷuvar zwar einleitend und kurz religiös spricht, aber nie *über* Religion redet. Sie wird nicht begrifflich objektiviert mit Benennungen, wie wir sie kennen. Er nennt sich nicht selbst Deist. Wir können zwar die ihm bekannten Religionen erkennen und herausschälen, aber eine Begrifflichkeit, die wir suchen, fehlt. Tiruvaḷḷuvar kannte wahrscheinlich zu seiner Zeit die Begriffe, die auch in *maṇimēkalai tuṟavu* enthalten sind, aber er verschwieg sie, um nicht durch Begrifflichkeit Grenzen zu ziehen. Er zog aber Grenzen, was wir gleich nochmals sehen werden.

Neben *Tirukkuṟal* steht *Nālaṭiyār mit* dem alternativen Titel *nālaṭināṉūṟu* ‚Vierhundert Vierzeiler', datiert zwischen 675 und 700 und redigiert nach dem Vorbild von *tirukkuṟaḷ* mit seinen drei Teilen von dem Kommentator Patumaṉar, den wir nicht datieren können. Dieser Parallelismus lädt dazu ein, die beiden Werke zusammen zu führen. Die Unterschiede zwischen den beiden sind aber interessanter für uns als die Ähnlichkeiten, die auch der Hervorhebung jainistischer Werte gelten, obwohl im Text selbst nie angedeutet wird, dass diese Werte jainistisch seien. Auch hier fehlt die Objektivierung des eigenen Standpunktes.

Dem *nālaṭiyār* fehlt der einleitende Lobpreis Gottes, der erst, wie auch die Dreiteilung, von Patumaṉār hinzugefügt wurde. Wir können also keine Referenz zu einem Gott als Anfang der Welt finden. Das ganze Werk ist auf die Verwirklichung jainistischer Moral ausgerichtet, aber kein *arukaṉ* (*arhat*) erscheint, der die Gültigkeit dieser Moral garantiert. Es gibt aber eine Erzählung um dieses Buch, dass es ursprünglich eine Sammlung von 400 Sprüchen gewesen sei, die von verschiedenen Jainamönchen produziert waren.[30] Damit ist die Authentizität der Werte in dieser Sammlung sichergestellt. Beide Werke, *tirukkuṟal* und *nālaṭiyār,* versuchen den Jainismus zu verbreiten, aber erschleichend unter dem Deckmantel einer negativen Neutralität. Der Sektarianismus ist vorhanden, aber ist salonfähig, weil nicht plakativ.

---

30 Die Erzählung wird von G. U. Pope angeführt aber nicht weiter untersucht. Siehe *The Nāladiyār or Four Hundred Quatrains of Tamil* (Oxford 1893), VIII–IX. Auch Zvelebil beruft sich auf diese Erzählung ohne weitere Fragen zu stellen. Siehe Zvelebil, *Lexicon of Tamil Literature*, 464.

Es ist nicht verfehlt, dem *tirukkuṟaḷ* eine innerweltliche Moral zuzuschreiben. Dies ist oft getan worden mit der Kennzeichnung seiner Anschauung als „moralisch“, was dann „religiös“ ausschließe. Der *tirukkuṟaḷ* hat zwar hochfrequent das Wort *viṉai* ‚Handlung‘, was als konventionelle Übersetzung von *karman* dient, aber *viṉai* wird hier nicht mit *maṟumai* oder *maṟupirappu* ‚Wiedergeburt‘ verbunden, was wir erwartet hätten. Auch hier können wir von einem Versuch sprechen, jainistische Werte zu verbreiten, aber für jene, die mit der Vorstellung einer Wiedergeburt nicht zurechtkamen. Beide Werke stehen innerhalb der weitverbreiteten, indischen und religiösen Anschauung von der Wiedergeburt durch *karman*. Dies ist eine metaphysische Lehre. Der *tirukkuṟal* weicht aber davon ab, taktisch, ohne ausdrücklich *gegen* die Vorstellung von einer Wiedergeburt zu eifern.

Das *nālaṭiyār* hat ein ganzes Kapitel mit der Benennung *paḻaviṉai* ‚vergangene Taten‘, das von der Kausalität vergangener Taten für die Zukunft handelt.[31] Dies wäre eine indirekte Art, über die Wiedergeburt zu reden, aber auch hier fehlen die Kernbegriffe *maṟumai* oder *maṟupirappu*. Man kann das ganze Kapitel von vergangenen Taten ohne eine Verbindung zur Wiedergeburt lesen.

Es gibt ein Kapitel im *tirukkuṟaḷ*, das auf einen Einfluss von den Ājīvikas hinweist, deren Präsenz in Südindien belegt ist und die oft mit Jainas verwechselt worden sind, weil ihr Äußeres ähnlich war. Es dreht sich um Kapitel 38 mit dem Titel *ūḻ* ‚Geschick‘, das Sanskrit *niyati* übersetzt. Die Ājīvikas glaubten an das Geschick, das Anzahl und Art der Wiedergeburten bestimme. Im *tirukkuṟaḷ* lesen wir eine zugespitzte Formulierung, nach der es nichts Mächtigeres gebe als das Geschick, das nicht beeinflusst werden könne (380). So dachten weder Jainas noch Buddhisten, die meinten, sie könnten ihr Geschick durch *karman* beeinflussen. Kapitel 38 steht wie ein Fremdkörper im *tirukkuṟaḷ*. Es erscheint wie ein Versuch, den Ājīvikas zu schmeicheln, die sowieso den Jainas durch ihren Ursprung nahe standen. Die Ājīvikas verneinten die Möglichkeit, vergangene Taten unwirksam zu machen (aber einige akzeptierten, dass asketische Taten jetzt und in der Zukunft das Geschick ändern könnten).

Es scheint ein Widerspruch zu bestehen in den Lehren beider Werke, man solle *poruḷ* (*artha*), also wirtschaftlichen Reichtum erwerben, und gleichzeitig asketisch sein. Kapitel 76 im *tirukkuṟal* ist ein Lobpreis auf *poruḷ ceyal vakai* ‚Erwerb von Reichtum‘. Kapitel 35 ist ein Lobpreis auf *tuṟavu* ‚Entsagen‘. Der Widerspruch ist von den

---

31 *The Nāladiyār or Four Hundred Quatrains of Tamil* (Oxford 1893), 66–74 [Kapitel 9].

Jainas in der folgenden Geschichte, aber noch nicht im *tirukkuṟaḷ*, aufgelöst worden, indem der Asketismus des Abhaltens dem privaten Konsum gilt und der Erwerb von Reichtum für den Bau von religiösen Tempeln und dem Unterhalt der Mönchs- und Nonnengemeinde. Dies wird nicht als Konsum, sondern als Investition im Reinigungsprozess von Karman betrachtet.[32]

Es gibt noch einen im *tirukkuṟal* unaufgelösten Widerspruch. In Kapitel 77 finden wir einen Lobpreis auf *paṭaimāṭci* ‚Armee' und in Kapitel 78 auf *paṭaiccerukku* ‚Tapferkeit im Kampf'. In Vers 776 lernen wir, dass ein Tag ohne ehrbare Wunden wertlos sei. In Kapitel 33 aber, genannt *kollāmai* ‚Nicht-Töten', lernen wir in Vers 321, dass alle Sünde vom Töten herstamme. Es scheint, dass Tiruvaḷḷuvar versucht hat, alle Seiten zu gewinnen, also kein Entweder-Oder, sondern nur ein Sowohl-Als-Auch zu proklamieren, aber zum Preis mangelnder ethischer Konsequenz. Das wurde in einer parallelen und späteren Tradition nicht wiederholt. Sie war klar sektiererisch und stellte ein Ultimatum: entweder-oder.

Es ist oft hervorgehoben worden, dass das Werk *tirukkuṟal* auf Universalität ziele. Einiges spricht dafür, das Entsagen von Benennungen von bestimmten Orten, Zeiten, Personen und Religionsbezeichnungen, als wolle er universale Gültigkeit durch negative Neutralität beanspruchen. In dieser Form der Religiosität wurden dann auch kontroverse Momente ausgelassen, wie der Glaube an die Wiedergeburt, und gleichzeitig wurden kontroverse Momente eingegliedert, wie Reichtum und militärische Gewaltausübung, um gewisse Gruppen zu gewinnen. In dem Werk sind auch vage Hinweise auf die weite Welt (die von tamilischen Händlern bereist worden ist, die auch schon im *puṟanānūṟu* 192 als Heimat der Tamilen betrachtet wurde).

Der *tirukkuṟal* erscheint im 5. Jahrhundert nicht nur als moralisches, sondern auch als religionspolitisches Dokument mit der Absicht, alle Tamilen unter einem Dach zu vereinigen, aber dann auf der Basis jainistischer Werte. Es dreht sich nicht um eine konstruierte, artifizielle Universalreligion, sondern um eine geographische Ausdehnung spezifischer jainistischer Interessen. Es ist aber gekennzeichnet von einer Hybridität, deren Widersprüchlichkeiten noch nicht ausgemerzt sind. Es gibt keine Bezeichnung für diese Art von

---

32 Max Weber hat dies als „innerweltliche Askese" bezeichnet im Unterschied zur „ausserweltlichen Askese", die natürlich *aṟam*/*dharma*, *poruḷ*/*artha* und *kāmam*/*kāma*, entfremdet ist. Die Konzentration auf diese eliminiert nicht das Endziel, nämlich *vīṭu*/*mokṣa*, sondern verschiebt oder marginalisiert es auf unbestimmte Zeit in die Zukunft, ist aber in Bedrängnis immer abrufbar. Der heutige Reichtum jainistischer Tempel wird durch die Lehre von der innerweltlichen Askese rationalisiert.

Religion im *tirukkuṟaḷ*. Wenn heute die drawidische Bewegung wiederum den *tirukkuṟaḷ* als vereinende Ideologie darstellt, wird vermieden, spezifisch vom Jainismus zu reden, ja von *einer* historischen Religion zu reden, sondern man spricht entweder von einer säkularen Anschauung, von einer Moral im Gegensatz zu Religion oder man ruft alle indischen Religionen ab, die im *tirukkuṟaḷ* Spuren hinterlassen haben sollen.

Es gibt zwei heute hervorgeholte Versuche aus vorkolonialer Zeit, eine grenzüberschreitende Religion zu konstruieren. Der eine ist im *tirukkuṟaḷ* und der andere in Aśokas Inschriften. Die Universalität im *tirukkuṟaḷ* wird durch eine negative Neutralität geschaffen, die aber nur scheinbar ist. In Wirklichkeit dreht es sich um eine Expansion jainistischer Werte. Für den Versuch Aśokas verweise ich auf meine ausführliche Darstellung vom Jahre 2002[33] und fasse hier nur zusammen. Es lohnt sich, die beiden zu vergleichen.

Es geht hier um den Aśoka der Inschriften. Sein Ausgangspunkt war eine positive Neutralität; er zählte die Gemeinschaften auf bei ihren Selbstbenennungen. Er fokussierte ihre Vertreter nach dem Model *pars-pro-toto*, die als Teil das Ganze ihrer Gemeinschaft vertraten, also: *pavijita* ‚Asket', *gihi* ‚Hausvater', [Vertreter des] *saṅgha*, *bhabana* ‚*Brāhmaṇa*', *ājivika* ‚Ājīvika' und *nigaṃta* ‚Jainamönch'. Er klassifizierte alle als einem *pāsaṃda* zugehörig . In der Inschrift in Griechisch von Kandāhar ließ er *pāsaṃdā* mit *diatribai* übersetzen, was nicht ‚Religionen' oder ‚Sekten', sondern ‚Schulen' bedeutet. Er unterscheidet auch zwischen *ata pāsaṃda* ‚eigene Schule' und *palapāsaṃda* ‚andere Schule' und er wünscht beiden Gruppen *vaḍhi* ‚Wachstum'. Er wünscht auch, dass ‚alle Schulen' in einer *samavāya* ‚Versammlung' zusammenkämen. Worin besteht denn dieses Wachstum? Aśoka sagt zweimal *sālavaḍhi* ‚Wachstum des Kernes'. Es gibt also einen Kern, eine innere Wesenheit, die sich in den Schulen befindet und die wachsen kann. Dies ist die *dhammādhitāna* ‚Richtung zum *dhaṃma*'. Hier geht es allerdings nicht um *sadhaṃma* oder *buddhadhaṃma*, sondern um seine Reichslehre, die er aber verwurzelt sieht in jedem *pāsaṃda*. Sein *atapāsaṃda* war zeitweise *buddhadhaṃma*.

Oliver Freiberger hat in dem vorliegenden Buch auch Aśoka behandelt; er kommt zu dem Schluss, Aśoka meine u.a. mit *pāsaṃda* dasselbe, was wir mit Religion meinen.[34] Was meinen wir denn mit Religion? Aus unserer Sicht heute sind die vedische Religion, der Jainismus, Buddhismus usw. Religionen, also Dachorganisationen, aber

---

33 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 260–282.

34 Siehe S. 33–37 in diesem Buch.

die *pāsaṃdas* waren zu seiner Zeit keine Dachorganisationen. Wir können natürlich aus unserer heutigen Sicht sagen, dass die *pāsaṃdas* Teile oder Vertreter von Religionen waren, aber dann müssen wir auch aufzeigen, dass es zur Zeit Aśokas schon Dachorganisationen gab – außer seiner eigenen Reichsreligion, die er *dhaṃma* nannte. Dies ist eine typische Religion in unserem heutigen Verständnis, denn er wollte die *pāsaṃdas* unter dem Dach *samag(g)a* ‚Eintracht' vereinen. Diese vollendete Eintracht wäre dann der Grundwert oder Kern seiner Reichsreligion *dhaṃma*. Sie überlebte Aśoka nicht. In der folgenden lankesischen Tradition wurde Aśoka dargestellt als dem Sektierertum hörig. Aśoka habe nur *eine* buddhistische Schule gefördert.

Statt die *pāsaṃdas* als Teile einer Religion zu klassifizieren, was eigentlich nur relevant im Denken Aśokas wäre, würde ich geltend machen, dass die *pāsaṃdas* jeder für sich eine eigene Religiosität manifestierten. Diese Schulen könnten wir als Anfänge von selbständigen Religionsbildungen betrachten, die zwar anfänglich keine Dachorganisationen waren, aber wovon einige im Verlauf der Geschichte zu solchen wurden. Dies bedeutet, dass wir unsere heutige Auffassung von Religionen als Dachorganisationen suspendieren müssen im Rückblick auf diese Vergangenheit. Statt von Religion als Dachorganisation zu reden und diesen Begriff dann anachronistisch auf die vorkolonial Zeit zu projizieren, sollten wir von einer Religiosität sprechen, die sich um eine Ideenkonstruktion formiert und organsiert. Das würde dann dem Begriff *pāsaṃda* nahekommen und würde dann auch eine Pränotion sein zu der heutigen Verwendung von *camayam* als *matam*. Im Grunde sind Oliver Freiberger und ich uns einig. Ich fand es aber wichtig, zwischen verschieden Sprachverwendungen zu unterscheiden. Wir können an der heutigen nicht einfach vorbeigehen, nach der eine Religion jedes Mal als Dachorganisation erscheint in der Unterscheidung zwischen Religion einerseits und Konfession, Denomination, Sekte, usw. andererseits.

Wenn wir uns wieder den Tamilen in der Prä-Pallavaperiode zuwenden, finden wir keine Entsprechung zu der begrifflichen Objektivierung von Religiösem wie bei Aśoka. Ein Begriff wie *pāsaṃda* fehlt, aber natürlich nicht das Vermögen, durch Clustern zwischen verschiedenen Gemeinschaften zu unterscheiden und zu scheiden, was nach unseren Forschungen nach relevant wurde gegenüber Buddhisten und auch teilweise gegenüber Jainas und was durch die Schirmherrschaft gefördert und notwendig wurde. Dieses Clustern konnte aber auch umgekehrt zu einem integrierenden Ganzen führen, was der Fall wurde, als die einheimische Tradition mit der postvedischen aus dem Norden vereint wurde.

4 cilappatikāram und maṇimēkalai tuṟavu

Um die Mitte des 1. Jahrtausend erschienen zwei Werke, epische Dichtungen, die wir heute als Zwillingswerke betrachten, obwohl der Zeitabstand zwischen ihnen ungefähr 100 Jahre beträgt. Das erste Werk heißt *cilappatikāram*, wird dem Verfasser Ilaṅkō zugeschrieben und erschien um 450 n. Chr.[35] Das zweite Werk heißt *maṇimēkalai tuṟavu* ‚Maṇimēkalai's Entsagen', wird dem Verfasser Cāttaṉār zugeschrieben und erschien um 550 n. Chr.[36] Sie haben einige Helden und Heldinnen gemeinsam, nämlich Kōvalaṉ, Kaṇṇaki, Mātavi und Maṇimēkalai. Diese ist die Tochter von Mātavi, die die Geliebte von Kōvalaṉ ist, der wiederum mit der keuschen Kaṇṇaki verheiratet ist. In beiden Epen wird erzählt, wie Maṇimēkalai buddhistische Nonne wird, aber auf verschiedene Weisen. Wir können nun voraussetzen, dass den Verfassern Arten von jainistischer, buddhistischer, postvedischer Religiosität der klassischen Zeit bekannt waren, sie sprechen auch religiös in deren Sinn, aber wie sprechen sie *über* diese religiösen Gemeinschaften?

Nehmen wir uns zuerst *cilappatikāram* vor. Es gibt dort noch nicht die Begriffe *camayam* oder *matam*, auch nicht *pauttam*, *caiṉam* und *vaiṇavam*. Ilaṅkō wählt die Methode durch Andeutungen und Hervorheben durch Merkmale, den Lesern klar zu machen, um welche Gemeinschaftsform es geht. Auch er clustert, aber integrativ. Ich gebe hier einige Beispiele.

Der Verfasser will die Anwesenheit des Buddha verdeutlichen, indem er von einer Person bei einem Bodhibaum und in der Nähe eines *vikāram* (*vihāra*) stehend redet. Die Anwesenheit eines Jina wird angedeutet durch den Hinweis auf die Entsagung von Fleischessen, auf den Aśoka-Baum und den Sitz eines Arukaṉ (Arhat). Wie Maṇimekalai buddhistische Nonne wurde, wird folgendermaßen in 30: 27–29 beschrieben:

pōti ttānam purintu aṟam paṭuttanaḷ.

pōti ttānam ist *bodhi sthānam*, also die Umgebung eines Bodhibaumes. Dies ist eine Umschreibung für Kloster. *aṟam* ist die konventionelle Übersetzung von *dharma*. Der Sinn der Aussage ist, dass Maṇimēkalai von ihrer Mutter Mātavi ins Kloster und in die Fürsorge des Dharma gegeben wurde. Vom Leser wird vorausgesetzt, dass er

35 Kamil Zvelebil, *Lexicon of Tamil Literature*. Handbook of Oriental Studies, 9 (Leiden 1995), 145.

36 Zvelebil, *Lexicon of Tamil Literature*, 409.

diese Anspielungen und Merkmale im Geiste zu Clustern zusammenfassen kann, wie Ilaṅkō selber, die wir heute mit einem *Ismus* benennen würden, aber es gibt keinen direkten Hinweis darauf, dass der damalige Leser eine Vorstellung von Religionen als Dachorganisationen hatte. Bleiben wir also beim Clusterdenken von Merkmalen und Andeutungen. Ilaṅkō, der Verfasser, war kein Anthropologe und kein Philosoph, sondern ein Künstler, der mit seinem Werk ein verbales Gemälde schuf, in dem die Harmonie in der Konvivenz der Religionen hervorgehoben wurde. Hundert Jahre später hat sich die Stimmung verändert. Buddhistische kompromisslose Polemik, als Reaktion auf die abweisende Haltung des Etablissements, provozierte dies. Den Anfang machte Cāttaṉār's *maṇimēkalai tuṟavu*. Nun nehmen wir uns dieses Werk vor.

Die Bezeichnung *camayam* können wir zurück verfolgen, auf jeden Fall bis zu diesem tamilischen Werk. Es hat eine buddhistische Botschaft. Der Verfasser lässt das Mädchen Maṇimēkalai zuerst mehrere religiöse Gemeinschaftsformen, die wohl Aśoka als *pāsaṃdas* klassifiziert hätte, durchlaufen, bevor er sie sich für den „Buddhismus" entscheiden lässt. In diesem Werk ist statt von *pāsaṃda* von *camayam* die Rede. Er lässt sie aus Religionskenntnis und persönlicher Erfahrung mit *camayaṅkaḷ* (Plural von *camayam*) eine buddhistische Nonne werden. Sie wird aber nicht nur als religiös, sondern auch als über Religiosität reflektierend geschildert. Sie objektiviert die verschiedenen Arten von Religiosität in den *camayaṅkaḷ* und bewertet sie nach ihrem moralischen Inhalt, aber auch nach ihrer argumentativen Überzeugungskraft. Sie macht eine Argumentationsanalyse und fasst daraufhin einen Entschluss: Ausschluss oder Anschluss. Mit dem Werk *maṇimēkalai tuṟavu* überschreiten wir nun eine Schwelle. Von nun an sind nicht einzelne religiöse Begriffe, Listen davon oder Clusterdenken identitätsbildend für die soziale Konstruktion einer Gemeinschaftsform, sondern benannte Denksysteme, die aus Verbindungen von religiösen Begriffen bestehen. Wir haben es nun mit einem systematischen ‚Zusammenkommen', *camayam*, von Ideen zu tun. Das Interessante für uns ist, wie in dem Werk die Bezeichnung *camayam* und andere Bezeichnungen, zu denen ich kommen werde, verwendet werden. Es dreht sich offenbar nicht um *camayam* als Religion im Sinne einer Dachorganisation, sondern um eine spezielle religiöse Gemeinschaftsform, die sich von einem Denksystem her definiert. Auch dies sehe ich als eine Pränotion zu dem späteren *matam*.

Wir müssen hier von der Komplexität dieses Werkes absehen und uns auf eine Stelle konzentrieren, auf Kapitel 27 in dem Werk, das von den *camayaṅkaḷ* handelt, die Maṇimēkalai durchlaufen hat. Das

Kapitel ist betitelt *camayakkaṇakkar tantiṟaṅkēṭṭa kātai*, ‚Erzählung über das Zuhören von Grundsätzen von religiösen Lehrern'.

Diese Vortragenden werden als *kaṇakkaṉ*, Sanskrit *gaṇaka*, bezeichnet, also als ‚Rechner', aber hier geht es um Aufzähler von Grundsätzen einer religiösen Gemeinschaftsform. Es hat sich unter Übersetzern eingebürgert, diese uneigentlich als „Philosophen" zu betrachten, wobei wir aber bedenken müssen, dass von diesen Aufzählern kein selbständiges, kritisches Wissen erwartet wurde. Sie waren Aufzähler von Grundsätzen, aber um sie vom bloßen Rechnen abzusetzen, nenne ich sie Lehrer. Diese werden als *camaya* ‚religiös' bezeichnet. Dazu kommt noch, dass am Ende des Kapitels (Zeile 289) zusammengefasst wird, dass Maṇimēkalai fünf Arten von *cayamam* gelernt habe, aber in Wirklichkeit wurde sie in dem Kapitel mit zwölf verschiedenen Lehrern konfrontiert, die alle ein *camayam* vertraten. In 80 kommt ausdrücklich der Ausdruck *camayavāraciyar* ‚religiöse Lehrer' vor.

Das Wort *tiṟam* bedeutet ‚Lehre', ‚Lehrmeinung', ‚Grundsatz'. Ich habe Grundsatz gewählt, was der geschilderten Darstellung der Lehrer im Kapitel entspricht. Sie stellen nicht ganze Lehren dar, sondern nur einige Grundsätze davon.

Es wäre nun nicht am Platz, alle diese Grundsätze inhaltlich zu beschreiben. Wir wollen ja nur wissen, welchen Anschauungen die Etikette *camayam* aufgeklebt wurde und welche Bedeutung diese Etikette hat. Es muss nun noch gesagt werden, dass das Mädchen Maṇimēkalai diese Lehrer nicht nach irgendwelchen Grundsätzen befragt, sondern nur nach solchen, die den Charakter von *kaiṭapiṭṭi* ‚Gewissheit' haben, also von Grundsätzen, die als absolute Wahrheiten gelten. Dieses Werk ist polemisch angelegt. In Kapitel 21: 10 wurden *palvēṟu camayap paṭiṟṟrai* ‚viele verschiedene religiöse Lügen' identifiziert. In Kapitel 26: 64–65 erteilt Maṇimēkalais Stiefmutter Kaṇṇaki ihr den Rat, *periyōṉ piṭakaneṟi* ‚den Piṭakaweg des Großen' zu übernehmen, aber erst nachdem sie alle anderen vom Typ *camayam* als falsch befunden hat. Der Große ist natürlich der Buddha. Seine Lehre wird als Weg, der im *piṭaka* vorgezeichnet ist, bestimmt. Hier wird nun wiederum klar, dass Cāttaṉār alle diese Lehren als *camayam* auffasst. Es kann sich hier nicht um Dachorganisationen in allen Fällen handeln.

Nun zu den „falschen" Ansichten.

1. Ein religiöser Lehrer wird als Vertreter von *vaitika mārkkam* ‚vedischer Weg' bezeichnet (27: 3). Er vertritt also eine postvedische Religiosität, die in das semantische Feld von *camayam* gehört. *Vaitika* ‚vedisch' als Zusammenfassung von allen vedischen Merkmalen erscheint hier.

Hier stoßen wir nun auch auf eine Metapher für Religion, nämlich auf *mārkkam* (*marga*) ‚Weg'. Von diesem (27: 3) und besonders den folgenden Lehrern (27: 28) von 2 bis einschließlich 7 wird auch gesagt sie seien Anhänger von *aḷavai* ‚Systematik'. Diese Gruppe von sechs wird besonders hervorgehoben.

2. *lōkāyatam* (27: 78) ‚das Weltumfasste', besser bekannt als Materialismus. Dass dessen Grundsätze in einer Liste über religiöse Lehren angeführt werden, kann dadurch erklärt werden, dass es bei dem hervorgehobenen Teil 2–7 der Liste besonders um systematisches Denken geht, das auch Lokāyata zugeschrieben wird. Dazu kommt noch, dass *lokāyatam* als *camayam* gilt, also als Zusammengehören auf Basis einer Lehre, unabhängig davon, ob diese Lehre religiös ist. *Lokāyatam* erscheint auch in anderen, späteren Listen zusammen mit rein religiösen Gemeinschaftsformen.

3. *pauttam* ‚Buddhismus'(27: 79). Wir sind nun in Kapitel 27 und nicht am Ende, wo Maṇimēkalai den Entschluss fasst, buddhistische Nonne zu werden. In Kapitel 27 ist sie noch nicht reif für diesen Entschluss. Wir sehen aber nun, dass die Bezeichnung *pauttam* verwendet wird und dass die anderen Formen wie *caivam*, *caiṉam* und *vaiṇavam* wahrscheinlich auch im Werden waren. *Pauttam* reflektiert die Vorstellung eines *Ismus*, der Teile und Einzelheiten zusammenfasst. Zur Zeit Cāttaṉār dürfte die Schismengeschichte des Buddhismus wenigstens teilweise bekannt gewesen sein, aber die Unterscheidung zwischen Hīnayāna und Mahāyāna lässt er nicht erkennen. Dies hat dazu geführt, dass heute dieses Werk als „ökumenisch" gilt. Als Historiker können wir doch sehen, dass alles, was Cāttaṉār über den Buddhismus sagt, von den beiden Werken *Visuddhimagga* und *Abhidharmakośa* her erkärt werden kann.[37]

4. *cāṅkiyam* ‚Sāṃkhya' (27: 80). Hier folgen nun vier ‚Anschauungen' (4–7), die wir als *darśanā* kennen, aber der tamilisierte Terminus *taricaṇam* fehlt. Ihre Morphologie folgt strikt dem Sanskrit-Vorbild. Als Phoneme folgen sie den Regeln für Tamilisierung. Wir betrachten diese *darśanā* heute zwar als religiös, aber nicht als Religionen, sondern als einer Religion, dem Hinduismus, zugehörig. Hier werden sie als autonome Lehren dargestellt und der Hauptkategorisierung *camayam* untergeordnet. Cāttaṉār kannte offenbar nur vier ‚Anschauungen', nicht sechs. Er macht diese vier auch nicht abhängig von 1, der vedischen Religion.

37 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 86–88.

Die Frage erhebt sich, wie wir 4–7 klassifizieren sollen. Ich komme wieder auf die Bezeichnung *tiṟam* ‚Grundsatz' zurück im Titel des Kapitels 27, wo auch alle Grundsatzsammlungen zusammenfassend in 27: 106 wieder als *meyttiṟam* ‚Wahrheitsgrundsatz' erscheinen. In (3) sahen wir die Bezeichnung *mārkkam (marga*), die in 277 für alle Grundsatzsammlungen verwendet wird. Weiter kommen wir nicht in der Suche nach Selbstbezeichnungen.

5. *naiyāyikam* ‚Nyāya' (27: 80).

6. *vaicēṭīkam* ‚Vaiśeṣika' (27: 80). Maṇimēkalai bittet den Lehrer, seinen *vaḻakku* ‚Standpunkt' vorzulegen. (Das gilt natürlich implizit allen Lehrern).

7. *mīmāñcakam,* ‚Mīmāṃsā' (27: 80).

8. *caivavāti* (27: 88) ‚Fürsprecher für *caivavātam*'. *caivavāti* setzt *caivavātam* ‚Fürsprache für die Caiva-Lehre' voraus. Diese Endung *vātam* verweist auf eine Schwerpunktverlagerung der Religiosität auf die Lehre, nicht auf Kosten der organisatorischen Gemeinschaftsform, sondern als Verweis darauf, dass diese Gemeinschaft ideologisch bedingt ist. Wir werden sehen, dass *vātam* später mit *matam* ersetzt wird.

9. *piramavāti* (27: 96) ‚Fürsprecher für Piramavātam'. Pirama ist der Gott-Brahmā. Der Grundsatz des Fürsprechers ist kurz gefasst. Er lehrt, dass die Welt aus einem Ei entstanden sei. Piramavātam darf nicht mit Brahmanismus verwechselt werden. Piramavātam ist analog zu Caivavātam und Vaiṇavavātam, also religiöse Gemeinschaften um einen auserwählten Gott. Diese waren Lokalkulte. Piramavātam verschwindet nicht aus den Listen folgender Jahrhunderte.

10. *otiṉaṉ* (27: 99) ‚der Konsekrierte' wird vom Kommentator mit *vaiṇavāti* verbunden, also mit ‚Fürsprecher für *vaiṇavātam*'. Der Grund dafür ist wohl, dass der Konsekrierte in 27: 97 als *kaṭalvaṇaṉ* ‚der Ozeanfarbige', also als der Blaue, angesprochen wird.

11. *ācīvika* (27: 108), ‚Ājīvika'. Die Verwendung ist hier attributiv: *ācīvika-nūl* ‚Lehre der Ājīvikas'. Was enthält es?, fragt Maṇimēkalai den Lehrer (und setzt natürlich voraus, dass er ein *ācīvikavāti* sei). Der Lehrer selber bezeichnet seine Grundsatzsammlung als *cem pōkkiṉ iyalpu,* was ungefähr mit Wesen des aufwärtsgehenden Fortschritts erklärt werden kann. Es ist ein technischer, auch jainistischer Ausdruck, der das Heilsbestreben erklären soll.

12. *nikantavāti* (27: 167), ‚Fürsprecher für *nikantavātam*', also für *nigranthavāda* (Jainismus).

Diese 12 Punkte sind auf jeden Fall ein Minimum von Gemeinschaften, die um 550 in Tamiḻakam bekannt waren. Am Ende des Textes (289) sagt Maṇimēkalai, sie habe eine *aivakaic camayam* ‚Fünfergruppe von Religion' kennengelernt, was erstaunt, denn sie hat ja mit 12 Lehrern gesprochen, sie sagt aber nicht, welche fünf (von den zwölf). Dies hat in der Forschung große Probleme bereitet und zu wilden Spekulationen geführt.[38] Natürlich wollen wir wissen, wie Cāttaṉār diese zwölf zu fünf zusammenfassen konnte, denn sein Denken mag Vorläufer zu späteren Zusammenfassungen sein. Wir müssen uns damit begnügen zu wissen, dass dieser Prozess im Gange war.

Das Werk *maṇimēkalai tuṟavu* greift auch in 27: 49 auf das Wort *aitikam* ‚Tradition' zurück, wenn es darum geht, etwas Ungewöhnliches zu erklären, wie z.B. Geister in den Bäumen. Dies sei Tradition, was kein leeres Wort ist, sondern ein Abruf auf eine Autorität für die Wahrheitsbestätigung. Als Erklärung zu *aitikam*, was Sanskrit ist, wird *ulakurai* ‚weltlicher Kommentar' angeführt, was unserem „Volksglauben" nahe kommt. Dieser ist, so vermute ich, die einheimische namenlose Tradition.

5 *tēvāram*

Die Prä-Pallavaperiode hat uns gelehrt, dass man auch ohne Ismen auskommen kann, wenn man ausgrenzen will. Einer der radikalsten Ausgrenzer in der Religionsgeschichte der Tamilsprechenden, der Caiva Campantar aus dem 7. Jahrhundert, vertrat eine aggressive Form von *caivap patti* (*bhakti*).[39] Seine Hymnen sind in dem Sammelwerk *tēvāram* zusammen mit den Hymnen anderer Polemiker namens Appar und Cuntaramūrtti gesammelt.[40] In seiner Polemik gegen Andersgläubige verwendete er nicht *camayam* oder *matam*, sondern identifizierte seine Feinde mit Hilfe von Termini, die Gefolgschaft zu einem Anführer ausdrücken oder auf ihr Aussehen oder Funktion zurückgehen. *Buddha* ist auf Tamiḻ *puttar* und Anhänger von ihm werden auch *puttar* genannt. Er nennt sie auch *cākkiyar* oder *tērar* and *piṭakar*, also solche, die den *Tripiṭaka* studieren. Es

38 Eine davon ist im Kommentar des Kommentators für 27: 289.

39 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 446–485. Peter Schalk, „Canon Rejected: The Case of Pauttam among Tamiḻs in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam", in *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, hrsg. von Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte, 72 (Wien 2011), 233–258.

40 *Tēvāram*, vol. 1. ñaṉacampantar (Pondichéry 1984).

kommt auch der Ausdruck *pōtiyār* vor, also solche, die unter dem Bodhibaum Erleuchtung suchen. Wir haben dann noch *tuvarāṭaiyar* ‚Personen, die lachsfarbig gekleidet sind' und *cīvatattār* ‚Personen in Robe'. Auch er fixiert Merkmale, die aber bei ihm Mahnmale sind, die darauf zielen, sich nicht mit diesen Leuten zu befassen. Auch er clustert, aber er bündelt nur negative Merkmale.

Campantar verwendet auch nicht *caiṉar* ‚Jains', was *caiṉam*, also Jainismus, voraussetzen würde, sondern *camaṉar* ‚śramaṇa' oder *arukar* ‚Personen, die einem Arhat folgen'. Er kann *puttar* und *camaṉar* in einem Atemzug nennen: *puttar poy miku camaṉar* ‚Buddhas (=Buddhisten) und Asketen (=Jainas) voller Lügen'. Campantar kennt auch den Ausdruck *nūl*, das auf eine systematische Arbeit und/oder auf ein religiöses System oder Schule verweist. Er verwendet die Bezeichnung *nūl* für die Systeme der Jainas und Buddhisten, aber mit dem Attribut *poy*, in *poy nūl* ‚Lügensystem'. Von den Buddhisten kennt er sechs, aber er nennt sie nicht bei Namen.

Er kämpft also gegen Personen, nicht gegen *Ismen*. Das bedeutet aber nicht, dass er gegen Einzelne kämpft, denn jeder Buddhist und Jaina ist Vertreter seiner Gruppe. Seine Polemik besteht aus groben Generalisierungen. Wenn ein buddhistischer Mönch seinen Körper nicht pflegt oder unbegreiflich spricht, dann gilt das allen Mönchen. Er spricht von Buddhisten und Jainas ähnlich wie Rassisten über Vertreter von als minderwertige Rassen eingestuften Volksgruppen. Jeder Einzelne wird als „typisch" dargestellt. Bei ihm finden wir auch die ersten Ansätze zu einem kulturellen, aber noch nicht territorialen, tamilischen Patriotismus, der den Glauben an Civaṉ mit der Sprache Tamiḻ zu einer kulturellen Einheit verbindet, die dann die anderen Religiösen ausgrenzt. Das gilt vor allem den Buddhisten, die sich weigerten, auf Tamiḻ umzusatteln. Die Jainas waren flexibler. Dazu kommt noch die Vorstellung, die absolute Wahrheit als Essenz zu besitzen, die unter dem Begriff *tattuvam* ‚Soheit', läuft. Dieser religiöse Patriotismus in seinen Anfängen ist die ideologische Basis seiner Polemik und ein beitragender Faktor zum Aufschwung der zelotischen Pattifrömmigkeit in Südindien vom 7. Jahrhundert an.[41] Sie wurde in der Neuzeit von Ārumuka Nāvalar in der Auseinandersetzung mit der christlichen Mission im 19. Jahrhundert in Ceṉṉai und Yāḻppāṇam hervorgeholt und wiederbelebt.[42] Noch in der Neuzeit

41 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 485–486.

42 Peter Schalk, „Sustaining the Pre-colonial Past: Saiva Defiance against Christian Rule in the 19th Century in Jaffna". *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India*, hrsg. von Michael Bergunder u.a., Neue Hallesche Berichte 9 (Wiesbaden 2010), 106–130.

kann es vorkommen, dass eine Person auf die Frage, welches seine Religion sei, „Tamil̲“ antwortet. Er meint dann nicht nur Tamil̲ als vergöttlichte Sprache, sondern auch Tamil̲ als die Seele von Caivam.[43]

6 tiruvācakam und tiruvātavūraṭikaḷ purāṇam

Māṇikkarvācakar wirkte im 9. Jahrhundert in der Cōl̲agegend. Einer seiner Aufgaben war es, Buddhisten abzudrängen und Caivas, die der *patti* (*bhakti*) Frömmigkeit angehörten, zu fördern. Eines seiner Werke heißt *tiruvācakam* ‚Heilige Verkündigung'. Er entschied sich mit Buddhisten zu argumentieren, sachlich und logisch, also anders als sein Vorgänger Campantar, der ausschließlich mit groben Beleidigungen arbeitete. Diese fehlen auch bei Māṇikkarvācakar nicht, aber sein Profil ist doch das eines Gelehrten. Bei ihm können wir Kategorien finden, mit denen er die religiösen Lehren kennzeichnet, nämlich *camayam* und *matam*. Auch Māṇikkarvācakar trägt zur heutigen Nomenklatur von Religion bei. Von seiner Zeit an ist das Paar *camayam–matam* in Verwendung, wird aber nur zögernd akzeptiert, um erst in der Kolonialzeit als Norm zu gelten.

In seinem Werk *tiruvācakam* sagt er in einer Hymne, dass der Buddha und andere in ihrer Weisheit Dummköpfe sind. Sie seien tief stehende Wesen und gehörten vielen Arten an von *camayam* und von *matam*, die wertlos, abgedroschen und irreführend seien.[44] Wie sollen wir hier *camayam* und *matam* verstehen? Offenbar implizierte Māṇikkarvācakar, dass hier ein Unterschied bestehe zwischen *camayam* und *matam*. Ich habe eine Übersetzung gesehen, die hier *camayam* mit ‚Sekte' und *matam* mit ‚System' wiedergibt. Ich würde vorziehen, in *camayam* die gemeinschaftliche und in *matam* die lehrende Seite einer Religion zu sehen. Das Gemeinschaftliche besteht dann nicht in einer besonderen sozialen Organisationsform, sondern darin, dass man auf eine gemeinsame Ideologie verweisen kann, in seinem Falle auf Caivam.

Es ist nicht nur möglich, sondern auch erforderlich, dass wir Māṇikkarvācakars Religionsauffassung als sektiererisch einstufen. Objektiv gesehen, traten die *camayaṅkaḷ* tatsächlich sektiererisch auf mit

---

43 Susindirarajah, Swaminathan. „Religion and Language in Jaffna Society". In *Studies in Sri Lankan Tamil̲ Linguistics and Culture. Select Papers of Professor Suseendirarajah*, Edited by K. Balasubramanian et al. Jaffna 1999, 141.

44 Māṇikkavācakar, *Tiruvācakam* (Ceṉṉai 1979). Die folgende Darstellung folgt *Buddhism among Tamil̲s*, Part 1, 495.

einem absoluten Wahrheitsanspruch, was schon überdeutlich im Werk *maṇimēkalai tuṟavu* zutage trat. Manche wichen nicht vor Gewaltanwendung zurück. Māṇikkarvācakars eigene sektiererische Form von Caivam stand unter Schutzherrschaft, aber nicht der Buddhismus im 9. Jahrhundert. Der Kampf zwischen diesen beiden sektiererischen Gemeinschaftsformen ging auf Leben und Tod, was die Geschichte über Māṇikkarvācakar auch bestätigt. Māṇikkarvācakar besiegte im Kampfgespräch einen buddhistischen Mönch, der nach seiner Niederlage aus der Cōḻagegend mit seiner ganzen Anhängerschaft verbannt wurde.[45] Er kam noch glimpflich davon, denn nach der Vorstellung dieser Zeit musste er als Lügner gelten, wenn Māṇikkarvācakar als Wahrheitsfinder galt. Mit Lügnern macht man kurzen Prozess wie mit den Jainas, von denen angeblich 8000 gepfählt wurden.[46]

Māṇikkarvācakar verwendet auch den Begriff *nūl* in der Zusammensetzung *putta nūl*. Er sagte angeblich in dem biographischen Werk *tiruvātavūraṭikaḷ purāṇam,* dass es unmöglich sei, das *putta nūl* zu formulieren, weil es lehre, dass alles vergänglich sei, und deshalb jede aufkommende Idee verschwinde, bevor sie formuliert werden könne. Deshalb könne im *putta nūl* auch kein *aṟa nūl* formuliert werden.[47]

nūl bedeutet ‚Garn', verweist hier aber auf eine systematische Darstellung nach dem Vorbild des Spinnens und Webens eines Garns; allerdings hat es nicht den negativen Beiklang, den der Ausdruck „ein Seemannsgarn spinnen" im Deutschen hat. Das Wort *nūl* ist Tamiḻ. *nūl* hat zwei Referenten, die systematische Darstellung und das „Buch", in dem diese Darstellung steht. Wenn nun Māṇikkarvācakar vom Buddhismus als von *putta nūl* spricht, dann verweist dies auf eine systematische Darstellung, aber wenn man heute von *nūl nilayam* ‚Buch-Platz' spricht, dann verweist das auf eine Bibliothek. *nūl* kommt bei ihm ins semantische Feld von *vātam* und *matam*.

Eine andere Bezeichnung, die auf eine systematische religiöse Darstellung verweist, ist *ākamam* (Sanskrit *āgama*). Māṇikkarvācakar war Vorläufer einer späteren Tradition, die *ākamam* für 28 Caiva, sektiererische Texte reservierte. Wir können aber sagen, dass *analog* zu diesen das *putta nūl* vorgestellt wird als systematische Lehre, aber wegen ihres Mangels könne es kein als *aṟa(m) nūl* sein. Übrigens ist belegt, dass *ākamam* auch von Buddhisten verwendet wird, zum Bei-

45 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 488–489.

46 Peter Schalk, „The Caiva Devaluation of Pautta and Caiṇa Asceticism in Precolonial Tamiḻakam", in *Asceticism and its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, hrsg. von Oliver Freiberger (Oxford 2006), 127–129.

47 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 496–497.

spiel in dem Ausdruck *ākama paṇṭita* ‚Gelehrter in *ākamam*' in einer Inschrift aus Nākapattinam im 12. Jahrhundert.[48] Im heutigen Sri Lanka wird die Siṃhala Bezeichnung *āgamaya* für Buddhismus und andere Religionen verwendet.[49] Auch das reflektiert heute das koloniale Denken in Ismen, aber *ākamam* verwies ursprünglich auf eine ‚überlieferte' Lehre.

aṟam ist Tamiḻ. Es wird oft übersetzt als Sanskrit *dharma*, das auch in der Gestalt von *tarumam* erscheint. Es wäre aber übereilt, hier in *aṟam* die Komplexität von *dharma* hineinzuprojizieren. *Aṟam* kann auch nur auf religiös begründete Moral, Tugendhaftigkeit, Pflicht oder verdienstvolle Tat verweisen. Māṇikkarvācakar will andeuten, dass auf dem *putta nūl* keine Moral gegründet werden könne. Das könne aber mit der Tätigkeit von Civaṉ geschehen. Dieser saß unter einem Banyanbaum und lehrte *aṟam* und seine Großartigkeit hätte keine Grenzen.[50]

7 nīlakēci

nīlakēci ist der Name eines Textes aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, aber es ist auch der Name der Heldin in diesem Text. Der Autor ist unbekannt, aber es gibt einen Kommentator aus dem 15. Jahrhundert, der Vāmaṉamuṉivar heißt. Die Heldin vertritt Caiṉam (Jainismus), würden wir heute sagen, aber diese Bezeichnung kommt im Text nicht vor. *nīlakēci* bedeutet ‚sie mit dem blau-schwarzen Haar'. Ihre Lebensaufgabe war es, Buddhisten zu widerlegen, wobei auch hier gleich gesagt werden kann, dass die Bezeichnung *pautta* ‚buddhistisch' und *pauttam* ‚Buddhismus' nicht im Text vorkommt.

Die Geschichte erzählt, wie Nīlakēci Vertreter anderer Religionsgemeinschaften im Wortkampf besiegt. Ihre Tätigkeit wird auf die

---

48 Ibid., 139.

49 Die tamilische Bezeichnung *nūl* wurde auch in den Buddhismus der Siṃhalas aufgenommen in der sprachlich hybriden Bezeichnung *pirit nūl*. *Pirit* ist Siṃhala für Pāli *paritta* und Sanskrit *paritrāṇa*, was ‚Schutz' bedeutet. *Pirit nūl* ist ‚das Garn zum Schutz'. Es dreht sich wirklich um ein Garn, das von Palmblattbüchern, die den *Tipiṭaka* darstellen sollen, zu einem Kessel mit *pirit pän* ‚Wasser zum Schutz', und dann in die Hände von Zuhörern läuft, die dem Rezitieren von Sūtras lauschen. Die Sūtras werden durch das Garn symbolisiert. Am Ende wird das Garn zerschnitten und um die Handgelenke der Zuhörer gebunden – zum Schutz. Das Wasser zum Schutz wird getrunken. Siehe Peter Schalk, *Der Paritta-Dienst in Ceylon* (Lund 1972), speziell 123–213.

50 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 498.

Zeit des Buddha zurückverlegt, und die Geschichte erzählt, wie Nīlakēci auch ihn im Wortkampf besiegt.

Der Text *nīlakēci* klassifiziert die verschiedenen Religionsgemeinschaften mit der Bezeichnung *vātam*, Sanskrit *vāda*, ‚Aussage/Lehre', aber er fokussiert die kleinste mögliche Einheit, nämlich Individuen, deren *vātam* er beschreibt und widerlegt, aber diese Individuen sind natürlich Vertreter einer religiösen Gemeinschaft. Wir sind der Form *-vāti* schon in *maṇimēkalai tuṟavu* begegnet. Wir können uns vorstellen, dass die existierenden Gemeinschaften hier von einzelnen Vertretern dargestellt wird mit Fokus auf der Lehre und dass diese Darstellungen verschiedene Schwerpunkte haben.

1. *kuṇṭalakēci vātam*, ‚die Lehre von Kuṇṭalakēci'.[51] Ein Gegner Nīlakēcis ist eine Frau namens Kuṇṭalakēci, deren Name auch Titel eines buddhistischen Textes ist, der allerdings verloren gegangen ist, aber von Vāmaṉamuṉivar teilweise erzählt wird. Daraus können wir schließen, dass Kuṇṭalakēci jene Frau ist, die in den *Therīgāthā* als buddhistische Nonne figuriert und als *purāṇaniganthī* ‚ehemalige Nigantha-Anhängerin', i.e. Jainistin, bezeichnet wird. Sie ist also Konvertitin und deshalb wohl vertraut mit ihrem ehemaligen religiösen Hintergrund, den sie aber bekämpft. Sie wird von Vāmaṉamuṉivar beschrieben als Siegerin über *para camayaṅkaḷ* ‚andere Religionen'.[52] Vāmaṉamuṉivar beschreibt sie auch als *pautta tarcaṉaṅ koṇṭu* ‚der buddhistischen Anschauung folgend'.[53] Hier treffen wir nun auf die adjektivische Form von *pauttam*, aber sie stammt eben von diesem Vāmaṉamuṉivar, der ins 15. Jahrhundert datiert wird.[54] Er klassifiziert den Budhismus auch als *tarcaṇam* (Sanskrit *darśanā*)[55] in Analogie zu den klassischen sechs „Betrachtungsweisen", die wir als „Philosophien" charakterisieren. In *maṇimēkalai tuṟavu* lernten wir vier davon kennen.

Kuṇṭalakēci legt im Wortkampf mit Nīlakēci ihre Ansichten über wichtige buddhistische Momente dar, nämlich erst über *mutalvaṉ*, ‚der Erste', also den Gründer Buddha. Dann kommt *nūl*, ‚das Garn', also die schulgebundene Texttradition. Ferner kommt *muṭi poruḷ*, das Lehren, und endlich *poruḷ nikaḻvu*, das Ausüben der Lehre. Auch stellt sie die Lehre vom *pōticattuvar* (*bodhisattva*) vor, wobei sich zeigt, dass der unbekannte Verfasser vom Werk *nīlakēci* die frühe

51 *Nīlakēci viḷakkavurai* (Tirunelvēli 1973), 115.

52 Siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 2, 611–613.

53 Ibid., 611.

54 Ibid., 611–613.

55 Ibid., 610–611.

Hīnayānakonzeption vom Bodhisattva vor sich hatte. Er kennt auch den Titel *tērar*, Pāli *thera*, was nicht erstaunt, denn die Nachfolger Buddhaghosas waren zeitweise aktiv in Südindien.[56] Kuṇṭalakēcis Darstellung wird von Nīlakēci widerlegt und Kuṇṭalakēci muss die Stadt verlassen.

2. *arukkacantira vātam*[57] ‚die Lehre des Arukkacantiram'. Er ist sonst nicht bekannt, vertritt aber buddhistische Anschauungen, die widerlegt werden. Nīlakēci hebt die Kluft zwischen seinem lasterhaften Lebensstil und seinen buddhistischen Normen hervor. Arukkacantiram wird zu Nīlakēcis Lehre bekehrt.

3. *mokkala vātam*[58] ‚die Lehre des Mokkala'. Hier dreht es sich um den Schüler des Buddha, Moggalāna, der widerlegt wird. Seine Auffassung von *tavam*, ‚Askese' sei zu lax. Mokkala erklärte sich besiegt.

4. *putta vātam*[59] ‚die Lehre des Buddha'. Der Buddha selbst wird von Nīlakēci widerlegt. Er könne u.a. in seiner Lehre nicht den Widerspruch erklären von dem Verzicht auf Gewalt und der Erlaubnis, Fleisch zu essen. Nīlakēci kommt zu dem Schluss, dass die Lehre des Buddha unhaltbar sei.

5. *ācīvaka vātam*[60] ‚die Lehre der Ājīvakas'. Diese werden hier scharf kritisiert.

6. *cāṅkiya vātam*[61] ‚die Lehre Śāṃkhya'.

7. *vaicētika vātam*[62] ‚die Lehre Vaiśeṣika'.

8. *vēta vātam*[63] ‚die Lehre des Veda'.

9. *pūta vātam*,[64] Sanskrit *bhūtavāda*, ‚die Lehre des Seienden', alternativ *lōkāyata vātam*, (aber nicht in *nīlakēci)*.

Dazu nun folgende Bemerkungen. Die Auswahl von Lehren erscheint dem Werk *maṇimēkalai tuṟavu* ähnlich. Was fehlt, ist *piramavātam* und *mīmāñcavātam*. Dass hier *nikantavātam* fehlt, ist verständlich, denn die Liste enthält nur zu widerlegende Anschauungen. *vētavātam* steht immer noch für sich selbst und nicht als Wurzel für andere.

---

56 Siehe *Buddhism among Tamiḻs*, Part 1, 387–395.
57 *Nīlakēci viḷakkavurai*, 161.
58 Ibid., 220.
59 Ibid., 301.
60 Ibid., 436.
61 Ibid., 468.
62 Ibid., 636.
63 Ibid., 673.
64 Ibid., 699.

Der Verfasser ordnet die ersten vier Lehren in einer Reihenfolge, weil sie alle mit dem Buddhismus zu tun haben. Der vierte Punkt ist dann der Höhepunkt einer Steigerung: Der Buddha selbst wird widerlegt.

Der Verfasser wählt die Bezeichnung *vātam* um zu betonen, dass er die Lehre einer Religion fokussiert, deren Gemeinschaftlichkeit gerade auf der gemeinsamen Ideologie beruht.

8 pēriyapurāṇam

Im 12. Jahrhundert finden wir Cēkkilār, den Dichter und politischen Ratgeber des Herrschers. Cēkkilār hat das Werk *pēriyapurāṇam* vollendet. In diesem finden wir den Ausdruck *āṟucamayam*. *āṟu* bedeutet ‚sechs', aber wie sollen wir hier *camayam* verstehen? Es dreht sich um Religionsgemeinschaften der Sechs, nämlich der folgenden sechs Götter: Civaṉ (Śiva), Perumāl (Viṣṇu), Vināyakar (Ganeśa), Murukaṉ (Skanda), Cūriyaṉ (Sūriya) und Catī (Śaktī). Es sind dieselben sechs Götter, die schon Śaṅkara als *smārta* in seiner Lehre von *ṣaṇmata* ‚Lehre(n) der Sechs' bezeichnet hat und die hier in tamilischer Sprachform wieder erscheinen. Cēkkilār war aber wählerisch: er wählte alle außer Civaṉ ab. Am Ende dreht es sich also um den *camayam* um Civaṉ. *camayam* sollen wir in Cēkkilārs Kontext als sektiererische Religiosität um Civaṉ verstehen, die als werdende Dachreligion unter der Schutzherrschaft der Herrscher sich als leitende Religion in Tamiḻakam formierte und die später in die Dachreligion von Dachreligionen, in den Hinduismus, eingegliedert wurde.

9 civañāṉcittiyār

Wir finden auf tamilischen Sprachgebiet die grobe Aufteilung von *parapakkam* ‚andere Seite" und *cuppakam* ‚eigene Seite' in dem Werk *civaṉacittiyār* des Gelehrten Aruṇanti Civāccāriyār aus dem 13. Jahrhundert.[65] Er konnte die tamilischen Benennungen für ‚Draußenseite' und ‚Drinnenseite', *puṟappakkam* und *akappakkam* nicht verwenden, denn diese waren schon „besetzt" in ihrer Bedeutung als komplementäre Einheiten von äußerer und innerer Erlebniswelt.

Zur anderen, feindlichen Seite, gehören 14 Lehren, die alle mit *matam* bezeichnet werden, was den Begriff *vātam* ersetzt. Diese seien

[65] Der Text ist publiziert in Tamiḻ und in Übersetzung von Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai in *Buddhism among Tamiḻs*, Part 2, 785–810.

mit *caivacittāntam* unvereinbar. Es scheint, dass Aruṇanti Civāccāriyār Mādhavas *Sarvadarśanasaṃgraha* ‚Zusammenfassung aller Anschauungen', auch aus dem 13. Jahrhundert, kannte. Es enthält 15 verwerfliche Lehren, die mit dem Vedānta unvereinbar seien.

Hier folgt nun die Liste mit Angabe der tamilischen Benennung der Lehren „der anderen Seite" mit einer Wiedergabe ins Deutsche.

1. *ulōkāyatan matam* ‚die Lehre von Lokāyata'.
2. *cauttirāntikaṉ matam* ‚die Lehre von Sautrāntika'.
3. *yōkacāraṉ matam* ‚die Lehre von Yogacāra'.
4. *māttiyamikaṉ matam* ‚die Lehre von Mādhyamika'.
5. *vaipātikaṉ matam* ‚die Lehre von Vaibhāṣika'.
6. *nikāṇṭavāti matam* ‚die Lehre von dem Fürsprecher für Niganthas'.
7. *ācīvika matam* ‚die Lehre Ājīvika'.
8. *paṭṭācariyaṉ matam* ‚die Lehre des Parāśāra' [Nachfolger von Rāmānuja, also eine spezielle *vaiṇava*-Lehre].
9. *pirapākaraṉ matam* ‚die Lehre von Pirapākaraṉ (Prabhākaran)', [Lehrer des Mīmāṃsa].
10. *cattappiramavāti matam* ‚die Lehre des Fürsprechers der Lehre vom Laut als *brahman*' [Sanskrit *śabda-brahma-vāda*].
11. *māyāvāti matam* ‚die Lehre des Fürsprechers von der Lehre von Māyāvāda'.
12. *pāṟkāraṉ matam* ‚die Lehre Bhāskarans', die Lehre von *bhedābheda* in der Schule von Nimbarka.
13. *nirīcuvara cāṃkiyaṉ matam* ‚die Lehre von Sāṃkhya über *nirīśvara*' [also über die Nicht-Existenz Gottes].
14. *pāñcarāttiraṉ matam* ‚die Lehre von Pāñcarātra'.

Alle diese Lehren werden widerlegt. Was dann noch bleibt, ist Aruṇanti Civāccāriyārs eigene Anschauung über *civañāṉam* ‚die Weisheit über Civaṉ', die in die Lehre *caivacittāntam* eingeht. Es ist nicht sinnvoll, hier auf jede Widerlegung einzugehen, aber einige Bemerkungen sind notwendig. Man findet „hinduistische" Anschauungen. Mit unserem heutigen Verständnis von Hinduismus würden wir Māyavāda, Sāṃkhiya, Paṉcarātra, Mīmāṃsa, die Lehre Bhāskarans und auch Caivacittāntam unter dem Dachbegriff Hinduismus vereinigen, den es aber in vorkolonialer Zeit noch nicht gab. Die Ausgrenzung erfolgt dann nicht nach Religionen, sondern nach Lehren, deren Zugehörigkeit zu religiösen Dachorganisationen unklar gelassen wird. Vier buddhistische Lehren werden widerlegt, aber der Begriff *pauttam* ‚Buddhismus' kommt hier nicht vor, obwohl er seit *maṇi-*

mēkalai tuṟavu verwendet wird. Obwohl hier einzelne Lehrer angesprochen werden, sollten wir diese als Vertreter einer religiösen Gemeinschaft sehen, deren Zusammenhalt durch ein *matam* konstituiert wird.

Aruṇanti Civāccāriyār kennt noch andere Begriffe für das, was wir als Lehre bezeichnen würden, nämlich *nūl*, *aṟam*, *ākamam*.

Es wird hier deutlich, dass Civāccāriyār *nūl* hier im Sinne von Doktrin oder Schule verwendet, denn er spricht von *nūl*, deren Anzahl bei ihm vier sind und die wir heute als buddhistische Schulen oder Doktrinen bezeichnen, und die nach ihm, jeder für sich, täglich *aṟam* rezitieren, also *dharma*, aber es sei ein *aṟam*, das nicht dem Veda folge.[66] Für Civāccāriyār musste die buddhistische Verwendung von *nūl* als eine schulspezifische Lehre ein Gräuel sein, weil für ihn *nūl* identisch ist mit der vedischen Lehre von den Lebenstufen: *aṟam* (*dharma*), *poruḷ* (*artha*), *iṉpam* (kāma) und *vīṭu* (*mokṣa*). Diese Lehre sei offenbart worden durch Civaṉ, was aber von den Buddhisten nicht anerkannt würde (128).

Es gibt noch andere Eigenschaften, die die vier buddhistischen *nūl* miteinander verbinden, nämlich ihre Befolgung der fünf Gelübde der Kategorie *cīlam*, ‚Einübung' in die buddhistische Moral, ihre Bedeckung der Körper und ihre Kritik des Kastenwesens.[67] Civāccāriyār hatte also eine rudimentäre Vorstellung einer gemeinsamen Basis der vier Schulen oder Doktrinen, aber er verwendete nicht den Dachbegriff *pauttam*. Er bekämpfte jedes *nūl* für sich, als wären sie autonome Einheiten mit spezifischen Lehren, die zwar angeblich dem *aṟam* des *putta* entstammen, was aber doch nicht zu einer terminologischen Aufhebung der Grenzen zwischen den *nūl* führt.[68] Er verwendet die Bezeichnungen *cauttirāntikaṉ*, *yōkācāraṉ*, *māttiyamikaṉ* und *vaipātikaṉ*, die Vertreter ihrer Schulen sind. Er lässt sie zu Wort kommen, widerlegt sie dann aber.

Aruṇanti Civāccāriyār kennt auch den Begriff *puttaṉavaṉ*[69],er, der ein Buddhist ist' oder einfach ‚Buddhist' als Generalisierung und Typfall aller Buddhisten, aber auch das bringt ihn nicht zu dem Begriff *pauttam*. Civāccāriyār reflektiert seinen Partikularismus auch dadurch, dass er statt von Buddhisten von *tērar* ‚theras' spricht (115).

Aruṇanti Civāccāriyār gibt einem *cauttirāntikaṉ* (Sautrāntika) das Wort, der behauptete, der *Piṭaka* sei identisch mit den *ākamaṅkaḷ,*

66 *Buddhism among Tamiḻs*, Part 2, 787.

67 Loc.cit.

68 Ibid., 795–796.

69 Ibid., 797.

die vom Weisen [dem Buddha] gelehrt worden sei (65). (Das wird natürlich von Aruṇanti Civāccāriyār bestritten, aber) die Behauptung zeigt, wie ein Sautrāntika sich der sektiererischen Schrifttradition der Caivas anzupassen versuchte (was aber durchschaut wird). Civāccāriyār macht klar, dass das *nūl* der Sautrāntikas weder primär, sekundär noch abhängig sei. Es sei ein *nūl* voller Lügen.[70] Nur ein (echtes) *ākamam* könne erklären, was nicht durch Auffassung und Schlüsseziehen erklärt werden kann (106).

Der Sautrāntika versucht eine Zuschreibung zu widerlegen, dass ihr *nūl* vom ewigen Gott spreche.[71] In diesem Falle ist auch klar, dass *nūl* hier eine Schule bezeichnet, nämlich die Schule der Sautrāntikas. Folgerichtig spricht Civāccāriyār auch nicht von *caiṉam*, also vom Jainismus, sondern vom Werden zum *arukaṉ*, ‚arhat' und er schreibt dieses Werden dem Sautrāntika zu (108) (um diesen zu beleidigen). Der Sautrāntika hatte eine strenge Grenze gezogen zwischen sich und den (jainistischen) *arhats* und plötzlich soll diese Grenze aufgehoben sein.

Mit dem Werk *civañaṉcittiyār* bekommen wir eine neue Landkarte der Religionen für Tamiḻakam im 13. Jahrhundert, aber vor allem bekommen wir eine differenzierte Nomenklatur über verschiedene Fachtermini, die Aspekte von Religion hervorheben.

10 tirukkalampakam

Tiru-k-kalampakam ist der Name eines Textes aus dem 14.–15. Jahrhundert, der dem Verfasser Utīcittēvar zugeschrieben wird. *tiru* ist ‚heilig' und *kalampakam* verweist auf ein literarisches Genre. *tirukkalampakam* bedeutet ‚Heiliger (Text) des *kalampakam*-Genre'. Es ist ein Caiṉa Text, der aber stark von Caiva- und Vaiṇava-Vorstellungen beeinflusst und vor allem gegen buddhistische Ansichten gerichtet ist. Der Verfasser namens Utīcittēvar war bekannt als *cākkiya kuṭaraṉ*[72] ‚Axt gegen die Śākyas', also gegen die Buddhisten.

Interessant ist, dass in diesem späten Text die Bezeichnungen *caivam*, *vaiṇavam* und auch *caiṉam* immer noch fehlen, obwohl sie bekannt waren. Stattdessen finden wir die alte Art und Weise, eine Religionsgemeinschaft nach ihrem Gründer oder einer Leitgestalt zu benennen, hier als *arukaṉ tiru-v-aṟam*, 'der heilige *dharma* des Arhat', auch verkürzt zu *tiru-v-aṟam*, was aber genug ist, um ihn vom

70 Loc.cit.

71 Ibid., 793.

72 Ibid., 633.

aṟam des Buddha zu unterscheiden. Für Buddhismus finden wir *cākkiyam* ‚die Śākiya(religion)'. Die Nicht-Jainas werden zusammengefasst mit der Bezeichnung *camayavātikaḷ* ‚religiöse Fürsprecher (von Lehren)'.[73]

Fazit

Wir sind nicht den Veränderungen der Religionen, sondern den Veränderungen der Begriffsbildungen von Religionen nachgegangen, aber wir müssen hier stillschweigend voraussetzen, dass die Änderungen der Begriffsbildungen mit den inhaltlichen und organisatorischen Veränderungen der Religionen verbunden sind.

Die heutigen Bezeichnungen *camayam* und *matam* haben Vorläufer. Bei *camayam* kommt es darauf an, Vorläufer zu finden, die zwei Eigenschaften haben; sie müssen dem Sinn des Wortes *camayam* als „Zusammenkommen" gerecht werden, indem sie auf ein zusammenhaltendes Symbolum verweisen und auch auf eine zusammenhaltende und generationsunabhängige Institutionalisierung, die als Generationsüberückung und später auch als Dachorganisation funktioniert. Mit Symbolum meine ich ein Merkmal, das ein *camayam* von einem anderen unterscheidet. Dies wäre die Lehre oder *matam*. Sagen wir *matam*, dann denken wir an den Inhalt dieser Lehre, der mit Benennungen wie *cāṃkiyam*, *vētavātam* usw. angedeutet wird. Die Vorläufer und auch heutige Parallelen zu *matam* waren *vātam*, *nūl* und *ākamam*. Sie sind keine Synonyme und gehören verschiedenen Kontexten an, aber sie verweisen auf Lehrgebäude.

camayam fanden wir erst im 6. Jahrhundert in der Pallavazeit in dem Werk *maṇimēkalai tuṟavu*, in dem die heutige Nomenklatur ihren Anfang nimmt. Auch *matam* können wir etwas später belegen. *camayam* und *matam* hatten aber nicht denselben Umfang wie heute. Cāttaṉārs *camayam* war wahrscheinlich keine Dachorganisation wie heute, sondern das Zusammenkommen von Menschen orientierte sich an dem *vātam* als Symbolum. Wie komplex dieses Zusammenkommen war, wissen wir nicht. Es könnte sich z.B. um ein Kloster oder eine Kette von Klöstern, um eine Stadt oder eine Region, um eine Gruppe oder Klasse handeln, um eine Altersgruppe, die sich um ein *vātam* zusammenfand. Hier kommen nun die emischen Termini für Organisationen ins Bild: *pantha, paramparā, pāsaṃda, sabhā, samāj*, *saṃgha* und *saṃpradāya* in tamilischer Gestaltung.

---

73 Ibid., 641.

In der Prä-Pallavazeit gab es diese Nomenklatur noch nicht. Die gelehrten Barden schufen Cluster von Einzelteilchen, die Merkmale einer Religion waren, und überließen es dem Betrachter, diese Cluster zu benennen. Dieses Clustern setzte sich auch in der Pallavazeit fort, konstruktiv bei Ilaṅkō und destruktiv bei Campantar.

Nun kehren wir wieder in die koloniale und postkoloniale Zeit zurück, denn sie gab der heutigen Sprachverwendung von *camayam* und *matam* einen besonderen Sinn, nämlich ein Spiegelbild vom Christentum zu sein. Sagen wir Christentum, dann denken wir an eine Dachorganisation, die in sich Konfessionen und Sekten birgt. Das Christentum hat als Ganzes das Apostolikum als Symbolum und das Kreuz als Symbol. Unter diesem Dach Christentum sind die Konfessionen Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxe Kirche. Diese haben wiederum ihre besonderen Symbola und Symbole als Merkmale. Sagen wir nun Hinduismus, dann sehen wir eine Homologie zu der christlichen hierarchischen Organisationsform. Hinduismus ist eine Dachorganisation mit noch keinem von allen akzeptierten Symbolum, aber mit einem Symbol, der Silbe *ōṃ*. Unter diesem Dach finden wir „die Konfessionen“ *caivam*, *vaiṇavam* und andere. Jede birgt in sich Sekten.

Es gab eine Zeit, als *caivam* und *vaiṇavam* noch nicht Dachorganisation für Sekten waren, vielmehr waren diese heute als Sekten geltenden Organisationen selbstständig, wurden dann vereint und bekamen die Benennung *-am* wie in *vaiṇa-v-am*, das funktional unserem *Ismus* entspricht. Ohne die koloniale Administration gäbe es keinen Hinduismus, und die Frage muss auch gestellt werden, ob es einen Schivaismus und eine Vischnuismus gäbe, die ja auch heute hauptsächlich als Ideale existieren.

Literaturverzeichnis

Cellaiyā, Amirtaliṅkam. *Murukkaṭavuḷ vaḻipāṭu: A Study oft the Worship of God Murukaṉ in Malaiyakam on Īḻam and in Tamiḻakam*. Uppsala 2003.

Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam. Part 1. Prologue. The Pre-Pallava and the Pallava Period. Editor-in-Chief Peter Schalk. Co-Editor Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 19. Uppsala 2002.

Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam. Part 2. The Period of the Imperial Cōḻar. Tamiḻakam and Īḻam. Editor-in-Chief Peter Schalk. Co-Editor Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 20. Uppsala 2002.

A Buddhist Woman's Path to Enlightenment. Proceedings of a Workshop on the Tamiḻ Narrative Maṇimēkalai, Uppsala University, May 25–29, 1995. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 13. Uppsala 1997.

cilappatikāram. āciriyar iḷaṅkōvaṭikaḷ, iyaṟṟiyaruḷiya cilappatikāra mūlamum nāvalar paṇṭita na mu vēṅkaṭacāmi nāṭṭāravarkaḷ iyaṟṟiya uraiyum. mūṉṟām patippu. Tirunelvēli, Maturai, Ceṉṉai: Tirunelvēli tteṉṉintiya caivacittānta nūṟ patippuk kaḻakam, 1968 (1942).

Iravatham Mahadevan. *Early Tamil Epigraphy: From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Harvard Oriental Series 62. Cambridge 2003.

Kailasapathy, Kartigesu. *Tamil Heroic Poetry*. London 1968.

Kulke, Hermann und Dietmar Rothermund. *A History of India*. 5. Aufl. London 2010 (1986).

maṇimēkalai. u. vē cāmināṭaiyaravarkaḷ. elām patippu. ceṉṉai: ṭactar u. vē. cāmināṭaiyar nūlnilayam, 1981 (1898).

Michaels, Axel. *Hinduism: Past and Present*. New Delhi 2004.

The Nāladiyār or Four Hundred Quatrains of Tamil. With Introduction, Translation and Notes Critical, Philological and Explanatory to which is Added a Concordance and Lexicon with Authorities from the Oldest Tamil Writers. Rev. G. U. Pope. Oxford 1893. [Reprint: Delhi 1984].

nīlakēci viḷakkavurai. tirunelvēli: caivacittānta nūṟpatippuk kaḻakam, 1973.

The Puṟanāṉūṟu: The Four Hundred Songs of War and Wisdom. An Anthology of Poems from Classical Tamil. Übers. und hrsg. von George L. Hart und Hank Heifetz. New York 1999.

Schalk, Peter. „Fundamentalism, Ultimate Truth, Absolutism, Inerrancy and the Armed Conflict in Sri Lanka". In *Fundamentalism in the Modern World. Vol. 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies*. Hrsg. von Ulrike Mårtensson. 52–74. London 2011.

Schalk, Peter. „Sustaining the Pre-Colonial Past: Saiva Defiance against Christian Rule in the 19th century in Jaffna". In *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India*. Hrsg. von Michael Bergunder u.a. Neue Hallesche Berichte 9. 106–130. Wiesbaden, 2010. [Also Published by Delhi: Primus Books, 2011].

Schalk, Peter. „Canon Rejected: The Case of Pauttam among Tamiḻs in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam". In *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte 72. 233–258. Wien 2011.

Schalk, Peter. „Bekehrung als Vollendung im Hinduismus". In *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel: VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposion, Marburg*. 167–197. Berlin 2010.

Schalk, Peter. „Ist Konvivenz zwischen Religionen möglich?" In *Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Thomas Hase u.a. 451–468. Marburg 2009.

Schalk, Peter. „The Caiva Devaluation of Pautta and Caiṉa Asceticism in Precolonial Tamiḻakam". In *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. Hrsg. von Oliver Freiberger. 117–130. Oxford 2006.

Schalk, Peter. „‚Ritual': A Survey of Some Related Terms. Tamiḻ". In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. Numen Book Series. Studies in the History of Religions 114. 91–92. Leiden 2006.

Sivathamby, Kartigesu. *Drama in Ancient Tamil Society: A Study of the Origins and Development of Tamil Drama up to the Period of Cilappatikaram with Some Reference to the Social and Historical Aspects of the Origins and Development of Drama in Ancient Greece*. Madras 1981.

tēvāram. Volume 1: ñaṉacampantar. Pondichéry 1984.

tirukkuṟaḷ. tamiḻp paṇpāṭṭuk kaiyēṭu. USA: International Language Foundation, 2000.

tolkāppiyam poruḷatikāram. Ceṉṉai 1951.

vēluppiḷḷai, ālvāpiḷḷai. *tamiḻ ilakkiyattil kālamum karuttum*. ceṉṉai: pāri puttakap paṇṇai, mūṉṟām patippu 1985 (1969, 1978, 1999).

Wallis, Roy. *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York 1977.

Zvelebil, Kamil V. *Companion Studies to the History of Tamil Literature*. Leiden 1992.

Zvelebil, Kamil V. *Lexicon of Tamil Literature*. Handbook of Oriental Studies 9. Leiden 1995.

Zvelebil, Kamil V. *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*. Leiden 1973.

Zentral- und Nordasien

Die Lehre, der Weg und die namenlose Religion: Mögliche Äquivalente eines Religionsbegriffs in der tibetischen Kultur

Ulrike Roesler

1 Einführung

Befragt man moderne Tibetisch-Wörterbücher nach dem Äquivalent für „Religion", so erhält man eine eindeutige Auskunft: „Religion" heißt auf Tibetisch *chos*.[1] Diese Angabe findet man sowohl in Wörterbüchern, die von der tibetischen Exilgemeinschaft in Indien publiziert wurden, als auch in Wörterbüchern aus der „Autonomen Region Tibet" und anderen Gebieten der heutigen Volksrepublik China. Daneben werden zusammengesetzte Begriffe genannt, wie *chos lugs* „religiöse Tradition" oder *chos dad* „Glaube an die Religion, religiöse Überzeugung".[2] Bei Lichte betrachtet ist der Begriff, der hier verwendet wird, also *chos*, jedoch keineswegs ein Äquivalent für Religion im allgemeinen, sondern er hat sich vor allem als Übersetzungsterminus für das Sanskrit-Wort *dharma* und damit als die tibetische Bezeichnung für den Buddhismus etabliert.

Der zusammengesetzte Ausdruck *chos lugs* seinerseits kann verschiedene buddhistische Traditionen bezeichnen,[3] er kann aber auch

---

1 Gesprochen: „chö". Die Orthographie und die Aussprache weichen im Tibetischen erheblich voneinander ab. Im folgenden werden tibetische Wörter nicht gemäß ihrer Aussprache, sondern gemäß ihrer Schreibweise angeführt. Ich verwende zur Transliteration das Wylie-System.

2 Ein Vergleich zwischen Wörterbüchern verschiedener Provenienz ist grundsätzlich ratsam, da sich oft kleine Differenzen ergeben. So nennt *The New English-Tibetan Dictionary* von Acharya Karma Monlam (Dharamsala 2000) die Begriffe *chos* und *chos lugs* und legt damit den Schwerpunkt auf die religiöse Tradition, das *English-Tibetan-Chinese Dictionary* (Beijing 1988, 3. Auflage 1997) nennt dagegen *chos* und *chos dad* und legt damit den Schwerpunkt auf den Glauben oder die religiöse Überzeugung.

3 Wie in dem beliebten tibetischen Sprichwort *lung pa re la skad lugs re, bla ma re la chos lugs re,* „Jede Region hat ihren Dialekt, jeder buddhistische Lehrer hat seine Art von Religion."

mit zusätzlichen Qualifizierungen auf andere Religionen angewendet werden, so dass er einem allgemeinen Begriff von „Religion“ nahekommt. Das sieht man z.B. an den modernen tibetischen Begriffen für Christentum und Islam: *ye shu'i chos lugs* „die Religion Jesu“ und *kha che'i chos lugs* „Religion Kaschmirs“ oder *yi si'i chos lugs* „islamische Religion“.[4] In einem tibetischen Werk des späten 18. Jahrhunderts wird die Religion der Muslime als „Religion (*chos lugs*) der Barbaren (*kla klo*)“ bezeichnet.[5] In einem Werk aus dem frühen 19. Jahrhundert wird *chos lugs* auch auf den chinesischen Daoismus angewendet.[6] Solche Begriffsbildungen kommen dann auf, wenn ein Kontakt mit anderen Kulturen stattfindet, der es notwendig macht, Bezeichnungen für deren Verhaltensweisen – einschließlich der religiösen Vorstellungen und Praktiken – zu finden. Den buddhistischen tibetischen Autoren der hier zitierten Werke lag der Ausdruck *chos lugs* offenbar am nächsten, um fremde Religionen zu benennen.

Ganz anders sieht es mit der einheimischen tibetischen Religion, dem Bön aus, denn weder pflegen dessen Anhänger, die Bönpos, ihre eigene Religion mit *chos* oder der Ableitung *chos lugs* zu bezeichnen, noch wird der Name *bon* jemals auf andere Religionen übertragen: Die Wortbildung **bon lugs* für fremde Religionen existiert nicht. Bön ist daher kein allgemeiner Begriff für „Religion“, sondern ist der einheimischen, aus vorbuddhistischer Zeit stammenden Ritualtradition Tibets vorbehalten und grenzt diese vom Buddhismus ab.

Somit gibt es für die beiden in Tibet verbreiteten Religionen die Begriffe *chos* („*dharma*, Buddhismus“) und *bon*, aber keinen über-

---

4 Bei *hin (r)du'i chos lugs* „hinduistische Religion“ (so verzeichnet in *The New English-Tibetan Dictionary* und *English-Tibetan-Chinese Dictionary*) dürfte es sich um eine relativ junge Bildung handeln, da sich der Begriff „Hindu“ erst ab dem 19. Jh. als Bezeichnung einer *Religionsgemeinschaft* etablierte, s. beispielsweise A. Michaels, *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart* (München 1998), 27f. Die buddhistischen Tibeter bezeichneten Hindus in früheren Jahrhunderten als *mu stegs pa*, dazu s.u.

5 'Jigs-med gling-pa, *lHo phyogs rgya gar gyi gtam brtag pa brgyad kyi me long*, veröffentlicht in M. Aris, *'Jigs-med gling-pa's „Discourse on India“ of 1789* (Tokyo 1995), 42f. *kla klo*, gesprochen „lalo“ beschreibt (wie das griechische *barbaroi*) lautmalerisch die Sprecher einer fremden, unverständlichen Sprache.

6 Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, *Grub mtha' shel gyi me long* (Lanzhou 1984), 412–415. Der Titel des Kapitels über den Daoismus lautet *zla ba lta bu'i chos lugs do'u si zhes pa bon gyi grub mtha' byung tshul*, „Wie die Bön-Lehre namens ‚Daosi' entstand, eine Religion (*chos lugs*), die dem Mond gleicht.“ Die Klassifizierung als „Bön-Lehre“ stammt daher, daß Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyimas Lehrer der Auffassung war, daß der Gründer des Daoismus mit dem Gründer der Bön-Religion identisch sei.

greifenden tibetischen Terminus, der diese tibetischen Religionen zusammenfassen würde. In frühen tibetischen Dokumenten ist zwar die Zusammensetzung *bon chos* belegt,[7] die spätere Bön-Tradition scheint diese Zusammensetzung jedoch eher zu meiden, und auch spätere buddhistische Autoren sprechen nur vereinzelt von *bon gyi chos*, „*dharma* des Bön".[8] Es darf vermutet werden, dass *chos* ursprünglich ein neutraler Begriff war, der einem allgemeinen Begriff von Religion oder religiös-sozialer Ordnung ähnelte,[9] in der klassischen tibetischen Literatur jedoch hauptsächlich dem Buddhismus zugeordnet ist, da der Buddhismus zur sozial, politisch und religiös dominanten Religion Tibets geworden war.

Wenn *chos* vor allem als das tibetische Äquivalent des indischen Begriffs *dharma* im Sinne von „Buddhismus" verwendet wird, so stellt sich die Frage, ob es im Tibetischen überhaupt einen übergreifenden Begriff für „Religion" gibt. Zudem gilt es zu bedenken, welche anderen Bezeichnungen für religiöse Anschauungen, Praktiken und Institutionen verwendet werden, wie also das zugehörige *Wortfeld* aussieht. Zudem ist zu klären, wie das Verständnis von Religion oder Religionen jenseits der bloßen Terminologie aussieht, ob es also ein Konzept von „Religion" gibt, das u.U. unabhängig von diesem Wortfeld besteht.

Ich werde im Folgenden zunächst kurz die Entwicklung der tibetischen Religionen skizzieren, um den geschichtlichen Bezugsrahmen

---

7 Sam van Schaik hat in einem Vortrag auf der Tagung „Bon, Shangshung, and Early Tibet" (SOAS, London, 09.–10.09.2011) die Verwendung von *bon* und *chos* in den tibetischen Dokumenten aus Dunhuang diskutiert (zur Publikation vorgesehen in dem Tagungsband *Bon, Zhangzhung and Early Tibet*, hrsg. von Hans-Jörg Mayer). In diesen frühen Texten, die von buddhistischen Autoren verfaßt wurden und vermutlich ins 9. Jahrhundert zu datieren sind, wird die vorbuddhistische Religion Tibets u.a. als „Bön-Religion" oder „Bön-Tradition" (*bon chos*), als „kleine Religion" (*chos chung ngu*) und als „schlechte Religion" (*chos ngan pa*) bezeichnet. Auch ein vergleichsweise frühes Geschichtswerk der Bön-Tradition aus dem 12. Jh. trägt den Ausdruck *bon chos* im Titel: *Bon chos dar nub gyi lo rgyus…* „Geschichte der Ausbreitung und des Untergangs des Bön-*chos…*" (Nr. 13 in D. Martin, *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works* (London 1997), 28f.

8 Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, 383.

9 Das Wort *chos* wurde nach R.A. Stein zunächst für religiös-soziale Normen oder Gepflogenheiten („good [religious] customs") gebraucht (R.A. Stein, „On the word gcug-lag and the indigenous religion", in *The History of Tibet*, hrsg. von A. McKay, vol. 1 [London 2003], 530–583). Ähnlich unterscheidet König Khri Srong-lde-btsan (reg. 755–797) in einem Edikt zwischen „dem alten *chos* Tibets", d.h. den vorbuddhistischen Normen und Praktiken, und dem „*chos* des Buddha" (Sam van Schaik wie Fußn. 7).

zu verdeutlichen. Im Anschluss werde ich die tibetischen Begriffe für religiöse Phänomene mit ihrem lexikalischen Umfeld darstellen. Zuletzt werde ich versuchen, anhand von einigen Textbeispielen zu zeigen, dass in tibetischen Quellen aus verschiedenen Zeiten durchaus ein intuitives Konzept von „Religion" oder „Religionen" zugrunde liegt, ohne dass diese unbedingt mit einem abstrakten übergreifenden Begriff benannt würden. Insofern scheint es mir durchaus gerechtfertigt, von einem Religionsbegriff qua „Familienähnlichkeit" im Sinne Wittgensteins oder von einem prototypischen Religions-Begriff zu sprechen, der über den rein lexikalischen Befund hinausreicht.[10]

2 Die Religionen Tibets[11]

König Srong-btsan sgam-po („Songtsen Gampo") einte in der ersten Hälfte des 7. Jh. große Teile des tibetischen Hochlandes unter seiner Herrschaft. Zu den Neuerungen während seiner Regierungszeit gehören unter anderem die Einführung des Buddhismus in Tibet und die Entwicklung eines Alphabetes in der bis dahin schriftlosen tibetischen Kultur. In den folgenden Jahrhunderten erfuhr die neue Religion zunehmende Förderung von Seiten des Königshauses, in der Bevölkerung lebten jedoch die einheimischen Glaubensvorstellungen weiter. Das tibetische Reich zerbrach in der Mitte des 9. Jahrhundert, und damit einhergehend ging die staatliche Unterstützung für den Buddhismus verloren, was zu einem vorübergehenden Niedergang des Buddhismus führte. Ab dem 10. Jahrhundert reorganisierten sich regionale Königshäuser, die an die Zeit des tibetischen Großreichs anknüpften und den Buddhismus förderten, und ab dem 11. und 12. Jahrhundert fasste der Buddhismus endgültig Fuß und wurde allmählich zur zahlenmäßig und politisch dominanten Religion Tibets. Diese

---

10 Zur Anwendung der Prototypen-Semantik auf den Religionsbegriff siehe Ch. Kleines Beitrag in diesem Band.

11 Einen allgemeinen Überblick gibt beispielsweise R.A. Stein, *Die Kultur Tibets* (Berlin 1993), 185–298. Die Literatur zum Buddhismus ist zu zahlreich, um hier aufgeführt zu werden. Zur Bön-Religion seien auswahlweise genannt: H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden 1950); S.G. Karmay, „A General Introduction to the History and Doctrines of Bon". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 23 (1975): 171–218; P. Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition* (Boston 1996); Namkhai Norbu, *Drung Deu and Bon: Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet* (Dharamsala 1995); D. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi brjid* (London 1967).

Phase, in der der Buddhismus endgültig seine Heimat in Tibet fand, wird von tibetischen Historiographen als *bstan pa phyi dar*, die „zweite Verbreitung der Lehre" bezeichnet und als Wiederaufleben nach der „ersten Verbreitung" zur Zeit des tibetischen Großreichs (7. bis Mitte des 9. Jh.) verstanden.

Alte Quellen aus der Frühphase des Buddhismus in Tibet berichten von vorbuddhistischen Ritualen und bezeichnen deren Ritualexperten als *bon* („Bön") und *gshen* („Schen").[12] In Abgrenzung vom Buddhismus begann sich diese priesterliche Ritualtradition spätestens ab dem 11. Jh. als eine selbständige religiöse Gruppierung mit dem Namen Bön zu konstituieren, deren Anhänger als Bönpo bezeichnet werden. Das Wort *bon* wird etymologisch mit einem Verb *bon* „murmeln, leise rezitieren" in Verbindung gebracht, also mit einem Kerngeschäft priesterlicher Tätigkeit.[13] Wie die Bön-Religion in vorbuddhistischer Zeit aussah, können wir nicht genau wissen: Da die tibetische Schrift zeitgleich mit der Einführung des Buddhismus entwickelt wurde, haben wir keine schriftlichen tibetischen Quellen aus vorbuddhistischer Zeit, und alles, was uns an Literatur zugänglich ist, kann bereits vom Buddhismus gefärbt sein.

Neben dem Buddhismus und dem Bön gibt es in Tibet eine Fülle von Vorstellungen, Symbolen und Riten, die wir intuitiv ebenfalls als religiös deuten würden, die jedoch keiner institutionalisierten Religion angehören und daher auch keine eigene Bezeichnung tragen. Hierzu gehört z.B. der Kult der Berg- und anderer Lokalgottheiten, das Hissen von Gebetsfahnen, das Darbringen von Rauchopfern (*bsang*), das Errichten von Steinpyramiden oder der Glaube an eine vom Körper unabhängige Lebensseele (*bla*). Diese Elemente basieren auf einem Weltbild, das den Menschen in einen dreigeteilten Kosmos einbindet und dort symbolisch und rituell verankert. Sie sind ein integraler Bestandteil der tibetischen Kultur, haben jedoch keine zusammenfassende Bezeichnung, und sie sind auch stillschweigend in die Bön-Religion und den Buddhismus integriert worden. Der Tibetologe Rolf Stein hat für diese Anschauungen und Handlungsweisen sehr treffend den Begriff „namenlose Religion" geprägt.[14]

Die Situation ist also durchaus komplex. Innerhalb Tibets beeinflussten sich die einheimischen Religionsformen und der aus Indien

---

12 Zur Frage der Rollenverteilung zwischen *bon* und *gshen* vgl. B. Dotson, „Complementarity and Opposition in Early Tibetan Ritual". *Journal of the American Oriental Society* 128.1 (2008): 41–67.

13 Zum Verb *bon* s. G. Uray, „The Old Tibetan Verb *bon*". *Acta Orientalia Hungarica* 17 (1964): 323–334 und Stein, *Die Kultur Tibets*, 274.

14 Stein, *Die Kultur Tibets*, 222–272.

kommende Buddhismus gegenseitig, vorbuddhistische tibetische Gottheiten wurden ins buddhistische Pantheon aufgenommen, und im Gegenzug übernahm die Bön-Tradition gewisse Elemente des Buddhismus, beispielsweise in der Herausbildung ihrer Klostertradition und in der Philosophie. Zudem wurden in Tibet einheimische Elemente mit Einflüssen aus Indien, Zentralasien und China verbunden, und sogar persische Einflüsse sind nachweisbar. Tibet war nicht das isolierte Hochland, als das es der Westen so oft imaginiert hat, sondern stand in lebhaftem Kontakt mit den umliegenden, zum größeren Teil (aber nicht ausschließlich) buddhistisch geprägten Ländern. Dieser multi-religiöse und multi-kulturelle Charakter der tibetischen Religionen muss den Bezugsrahmen bilden, wenn man über einen tibetischen Religions-Begriff und seine sprachlichen Repräsentanten nachdenkt.

3 Die tibetischen Bezeichnungen für Religionen

Im Folgenden werde ich versuchen, einen Überblick über die verschiedenen tibetischen Begriffe zu geben, die zur Bezeichnung religiöser Phänomene verwendet werden. Ich lege dabei einen weiten und multidimensionalen Religionsbegriff zu Grunde, der Aspekte der Religion als Doktrin oder Weltanschauung, der Soteriologie, der praktischen Religionsausübung und der Religion als sozialer Institution einschließt. Dabei geht es mir primär um die längerfristig in Tibet heimischen Religionen und ihre Bezeichnungen, also den Buddhismus, die Bön-Tradition und die „namenlose Religion“. Die oben erwähnten Bezeichnungen für Fremdreligionen (Islam, Christentum) klammere ich zunächst aus.

Im Falle des Buddhismus wurde die religiöse Terminologie weitgehend in Entsprechung zu bestimmten indischen Wörtern gebildet. Dies wurde erforderlich, als ab dem 8. Jh. in größerem Stil indische buddhistische Werke ins Tibetische übersetzt wurden. Der Staat und die Mönchsgelehrten unternahmen es im Auftrag der tibetischen Könige, eine einheitliche buddhistische Terminologie festzulegen, und verfassten im frühen 9. Jh. ein Sanskrit-tibetisches Wörterbuch. Sie verfassten ebenfalls einen Kommentar hierzu, der die wichtigsten Begriffe erläutert und Gründe für die Wortbildungen angibt.[15] Daher

[15] Es handelt sich um die *Mahāvyutpatti* und den *sGra sbyor bam po gnyis pa*, die beide im tibetischen buddhistischen Kanon erhalten sind und in kritischen Ausgaben vorliegen.

können wir die Sanskrit-tibetischen Entsprechungen relativ zweifelsfrei erfassen.

Im Folgenden wird dieses indische und tibetische Vokabular zum Thema „Religion“ und „Buddhismus“ unter verschiedenen Gesichtspunkten (Doktrin, Praxis, Religionszugehörigkeit)[16] vorgestellt. Ich orientiere mich dabei an der Begrifflichkeit der klassischen tibetischen Literatur. Daneben werden entsprechende Begriffe der Bön-Tradition angegeben, wobei nicht in allen Fällen genaue Äquivalente zum buddhistischen Vokabular vorliegen. Es mag fragwürdig erscheinen, dass auf diese Weise Bön in Analogie zum Buddhismus dargestellt wird, anstatt als gänzlich unabhängiges System behandelt zu werden. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die Literatur des Bön bisher nicht annähernd so gut erschlossen ist wie die buddhistische und es daher sehr viel schwerer ist, das Vokabular umfassend darzustellen. Eine zumindest partielle Rechtfertigung für das hier gewählte Verfahren liegt darin, dass das Bön, das wir kennen, sich in Anlehnung an und Abgrenzung zum Buddhismus entwickelt hat, so dass es durchaus berechtigt erscheint, Vergleiche zu ziehen.

3.1 Die Lehre als Doktrin und „Wort“ des Buddha

	Indischer Buddh.	Tibetischer Buddh.	Bön
Die Lehre als Mitteilung:			
„Lehre“	*śāsana*	*bstan pa*	*bstan pa*
„Lehrer“	*śāstṛ*	*ston pa*	*ston pa*
„autoritatives Wort“	*buddhavacana*	*bka’*	*bka’*
Die Lehre als Ordnungssystem:			
	dharma	*chos*	*bon*

Bei den hier aufgelisteten Termini handelt es sich nicht in allen Fällen um genaue Eins-zu-eins-Entsprechungen. *Buddhavacana* ist spezifisch das Wort des Buddha, während der tibetische Ausdruck *bka’* das „autoritative Wort“ im Allgemeinen bezeichnet und beispielsweise auch für das Dekret eines Herrschers verwendet werden kann. Im indischen Kontext bezeichnet *dharma* sowohl das weltliche Recht als auch die religiöse Ordnung der Welt, und zwar sowohl im Buddhismus als auch im Hinduismus und Jainismus. Die tibetische Entspre-

[16] Zu vergleichbaren Aspekten von Religionen vgl. den Beitrag von M. Deeg in diesem Band.

chung *chos* dagegen wird nicht für den Hinduismus, sondern nur für den Buddhismus sowie für gewisse weltliche Rechtssysteme verwendet (dazu unten unter 3.4).

Bon scheint zumindest im systematisierten Bön (ab dem 10./11. Jh.) wie ein Gegenbegriff zu *chos* verwendet zu werden. *Bon* tritt jedoch oft mit weiteren Spezifizierungen auf, die aus vorbuddhistischer Zeit stammen und zu denen es keine buddhistischen Analogien gibt. Diese scheinen insbesondere praxis- oder ritualbezogene Aspekte hervorzuheben. *Bon* hat daher seine eigene Vorgeschichte und seine eigenen, spezifischen Kontexte, so dass es nicht uneingeschränkt als das Gegenstück zu *chos* betrachtet werden darf. Man könnte auch argumentieren, dass die Bönpos den Begriff *bstan pa* „Lehre" ähnlich verwenden wie die Buddhisten den Begriff *chos* „*dharma*". So heißen beispielsweise die religiösen Geschichtswerke der Buddhisten häufig *chos 'byung*, „Ursprünge des *dharma*" und die der Bönpos *bstan 'byung*, „Ursprünge der Lehre".[17] Einen unklaren Stellenwert hat der zusammengesetzte Ausdruck *g.yung drung bon* („Yungdung Bön"). Dieser wird häufig als „ewiges Bön" übersetzt. Es wäre (zumindest aus indologischer Perspektive) verlockend, eine Parallele zu dem indisch-hinduistischen Begriff *sanātanadharma*, „ewiger *dharma*" herzustellen, zumal *g.yung drung* auch als tibetische Übersetzung von Sanskrit *śāśvata* und *sanātana* „ewig" belegt ist.[18] *g.yung drung* ist aber auch der tibetische Ausdruck für das in Asien weit verbreitete hakenkreuzförmige Zeichen. Dies heißt auf Sanskrit *svastika*, wörtlich in etwa „Glückssymbol" (*su-asti-ka*), was mit Ewigkeit unmittelbar nichts zu tun hat. In den tibetischen buddhistischen Übersetzungen aus dem Chinesischen wird *g.yung drung* ausnahmsweise auch anstelle von *yang dag pa*, „richtig, korrekt, angemessen" verwendet,[19] so dass man *g.yung drung bon* vielleicht auch als das „richtige Bön" verstehen könnte. Wir haben hier eine der vielen offenen Fragen der Bön-Religion und -Terminologie.

---

17 Siehe die Titel Nr. 116, 142 und 314 in Martin, *Tibetan Histories*.

18 *Bodhicaryāvatāra* 5.5 und als Name des Ṛṣi Sanātana, *Mahāvyutpatti* Nr. 3456. Der dGe-lugs-pa-Gelehrte Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma scheint übrigens den Ausdruck genau in diesem Sinne zu verstehen, wenn er das Bön-System als *g.yung drung gi chos phung* „Sammlung des ewigen *dharma*" (?) (**sanātana-dharma*) bezeichnet, siehe Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, 379.

19 R.A. Stein, „Tibetica antiqua I: Les deux vocabulaires des traduction indo-tibétaine et sino-tibétaine dans les manuscrits de Touen-Houang". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient* 72 (1983): 155 und 165.

3.2 Die Lehre als Praxis

Hier ließen sich zunächst wieder die Kernbegriffe *dharma* und *chos* bzw. *bon* anführen, die die Religionsausübung ebenso bezeichnen wie die Religion als Doktrin oder Theorie. Auf den Aspekt der Ausübung verweisen zudem viele Begriffe, die mit der Fortbewegung zu tun haben: „Weg", „Wandel, Verhalten" und „Fahrzeug". Sanskrit *mārga* „Weg" ist von den frühesten indischen Quellen an ein wichtiger Kernbegriff des Buddhismus; das tibetische Äquivalent lautet *lam*. In frühen tibetischen Übersetzungen aus dem Chinesischen wird übrigens *lam* „Weg" auch anstelle von *chos* für den Ausdruck „*dharma*" verwendet,[20] wahrscheinlich in Anlehnung an das chinesische Wort *dao*. Daneben gibt es dort auch den Übersetzungsbegriff *chos lam*, „Weg des *dharma*" für das Sanskritwort *dharma*.

Der Ausdruck *-yāna*, tibetisch *theg pa*, bezeichnet „etwas, womit man sich fortbewegt" und kann sowohl „Fahrzeug" als auch „Weg" bedeuten. Er wird verwendet, um verschiedene Schulrichtungen innerhalb des Buddhismus bzw. verschiedene Systeme innerhalb des Bön zu bezeichnen. Im Buddhismus wird zwischen drei (oder vier, in der rNying-ma-Schule neun) „Fahrzeugen" unterschieden, das Bön kennt neun verschiedene „Fahrzeuge". Die Begrifflichkeit zeigt, dass Religion als Bewegung auf ein (soteriologisches) Ziel hin verstanden wird. Zusammenfassend lässt sich die Terminologie folgendermaßen darstellen:

Indischer Buddhismus	Tibetischer Buddhismus	Bön
dharma	*chos*	*bon*
mārga „Weg"	*lam*	*lam*
caryā „Wandel, Verhalten"	*spyod pa*	*spyod pa*
-yāna „Fahrzeug"	(drei) *theg pa*	(neun) *theg pa*

3.3 Religionszugehörigkeit

Auch die Begriffe für religiöse Gruppierungen und ihre Anhänger können etwas über das Religionsverständnis verraten. Die Buddhisten und ihre Auffassungen werden in Indien unter Bezug auf den Religionsstifter Buddha als *bauddha* „buddhistisch" bezeichnet,[21] wo-

[20] Stein, „Tibetica antiqua I", 162.

[21] Diese allgemeine Bezeichnung wird jedoch erheblich seltener verwendet, und ist demnach weniger relevant als die präziseren Benennungen der buddhistischen Gruppierungen nach ihren jeweiligen *vinaya*-Traditionen und philosophischen Schulrichtungen.

hingegen die Jaina sich unter Bezug auf ihren Religionsstifter, den Jina benennen und die Hindus unter Bezug auf ihre jeweilige Hauptgottheit z.B. als *śaiva, vaiṣṇava* oder *śākta*. Die Buddhisten bezeichnen alle Anhänger anderer indischer Religionen zusammenfassend als *tīrthika*. Hierbei handelt es sich um eine Ableitung von *tīrtha* „Furt", was sowohl auf die realen Pilgerorte an der Furt von Flüssen anspielt als auch metaphorisch auf die „Furt", durch die man den Strom des Geburtenkreislaufs überqueren kann.

In Tibet wird als Äquivalent zu *bauddha* der Begriff *sangs rgyas pa* „buddhistisch, Buddhist" gebildet. Daneben werden Buddhisten als *nang pa* „Insider" bezeichnet, im Gegensatz zu den Anhängern anderer Religionen (*phyi rol pa* „Outsider"). Die Benennung bezieht sich also entweder auf den Religionsstifter oder die Gruppenzugehörigkeit. Die indischen Anhänger nicht-buddhistischer Religionen heißen auf Tibetisch *mu stegs pa*, was als Äquivalent zu Sanskrit *tīrthika* fungiert.[22] Somit ergibt sich für die buddhistische Literatur folgendes Wortfeld:

Indischer Buddhismus	Tibetischer Buddhismus
bauddha	*sangs rgyas pa* *nang pa*
Im Gegensatz zu:	
tīrthika *śaiva, vaiṣṇava, śākta, jaina…*	*mu stegs pa* *phyi rol pa* *bon po*

3.4 Gegenbegriffe: „nicht-religiös, säkular"

Von unmittelbarem Interesse für die Fragestellung nach einem Religionsbegriff sind auch die Gegenbegriffe zu „Religion". Wenn es Begriffe wie „nicht-religiös" oder „säkular" gibt, so bedeutet dies im Gegenzug, dass Religion als ein eigener umgrenzter Bereich wahrgenommen wird. Die Existenz von Gegenbegriffen stützt somit indirekt die These, dass es einen Religionsbegriff gibt.

Aus buddhistischer Sicht werden Angelegenheiten, die nicht soteriologisch relevant sind, als (Sanskrit) *laukika,* (tibetisch) *'jig rten pa* „weltlich" bezeichnet. Es finden sich auch andere Umschreibungen wie beispielsweise „Angelegenheiten dieses Lebens" (tibetisch *tshe 'di'i bya*

[22] Seltener wird der Begriff auf nicht-indische Religionsgemeinschaften angewendet wie in dem unten (unter 4.1) angeführten Beispiel, in dem der König der (muslimischen) Qarluq als *mu stegs pa* bezeichnet wird.

ba). Dieselben Ausdrücke werden in Indien auch in der Literatur des Hinduismus verwendet, so dass sie zumindest dort nicht nur den Gegenbegriff zu „Buddhismus", sondern zu „Religion" im Allgemeinen bilden.[23] Tibet kennt zudem eine Unterscheidung zwischen zwei Ordnungen: einer „göttlichen" religiösen und einer menschlichen sozialen Ordnung (*lha chos* und *mi chos*) bzw. einer buddhistischen und einer politischen Ordnung (*chos* und *srid*).

Das Begriffspaar *lha chos* und *mi chos*, die „göttlichen Regeln" und die „menschlichen Regeln", wurde in Tibet geprägt und hat kein indisches Gegenstück.[24] *lha chos* bezeichnet Dinge, die wir dem Bereich der Religion zuordnen würden, und der Ausdruck ist zunächst nicht streng religionsgebunden.[25] Demgegenüber umfasst *mi chos* beispielsweise Weisheitssprüche, soziale Normen und Ursprungsmythen, die von alters her existierten und mündlich überliefert wurden. Dies wird in bildhafter Sprache in dem folgenden Textausschnitt aus dem 14. Jh. ausgedrückt:

> Die neun Grundlagen der menschlichen Regeln (*mi chos*) knüpfen an das Vorbild des Körpers des Löwen an. Der rechte Fuß: Man rezitiert, wie die Welt entstand; der linke Fuß: Man erzählt, wie die Lebewesen erschienen; das Hinterteil: Man erzählt die Einteilungen der Erde; die rechte Tatze: Man erzählt die Genealogie der Herrscher; die linke Tatze: Man erzählt die Genealogien der Untertanen; der Mittelfinger: Man erzählt, wie die buddhistische Lehre entstand; der Hals: Man erzählt die Stämme jedes Herrschers; der Kopf: Man erzählt die Familien von Vater und Mutter; der Schwanz: Freudengesänge und Rätsel.

---

23 In der hinduistischen Literatur fungiert *laukika* insbesondere als Gegenbegriff zur orthodoxen, am Veda orientierten Tradition (*vaidika*, *ārṣa* u.ä.). Bei den indischen Buddhisten ist eine Gruppe von acht *lokadharma* bekannt: weltliche Normen, die den buddhistischen gegenüberstehen und denen ein Buddhist keine Beachtung schenken sollte.

24 Die Einführung von *lha chos* (im Sinne der zehn heilvollen Handlungen des Buddhismus) und *mi chos* (im Sinne sozialer Normen) schreiben spätere tibetische Historiographen einer Rechtsreform unter Srong-btsan sgam-po zu. Mehrere Werke enthalten Listen von sechzehn *mi chos*, die jedoch untereinander nicht genau übereinstimmen. Der älteste datierbare Beleg für sechzehn *mi chos* ist meines Wissens der Lehrbrief *Sārasaṃgrahalekha* des dPal-dbyangs, der zur Regierungszeit des Khri Srong-lde-btsan im späten 8. Jh. verfaßt wurde, siehe S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens* (Wiesbaden 1984), 85ff. und 412–415. Ein inhaltlicher Vorgänger aus Indien ist Nāgārjuna's Werk *Ratnāvalī* (2. Jh. n. Chr.), das ethische Normen für religiöses und politisches Handeln enthält und in Tibet ausgesprochen populär wurde. Zum System der „zwei Ordnungen" im Türkischen und bei den Mongolen vgl. den Beitrag von K. Kollmar-Paulenz in diesem Band.

25 Vgl. Stein, *Die Kultur Tibets*, 223f. über *mi chos* im allgemeinen und 275 über *lha chos* innerhalb der Bön-Tradition.

(Aus dem *Blon po bka' thang* des *bKa' thang sde lnga*, einem im 14. Jh. von O-rgyan gling-pa entdeckten „Schatztext", zitiert nach Stein, *Die Kultur Tibets*, 225.)

Die traditionelle buddhistische Geschichtsschreibung berichtet, dass König Srong-btsan sgam-po im 7. Jh. sowohl *mi chos* als auch *lha chos* neu geordnet und festgelegt habe. Hierbei besteht *mi chos* aus sozialen Regelungen, *lha chos* besteht in den zehn heilvollen Handlungen des Buddhismus.[26] Die Regeln des Buddhismus setzen eine harmonische Gesellschaft voraus, die durch die Einhaltung der menschlichen Regeln gewährleistet wird. Insofern repräsentieren die Begriffe in etwa einen religiösen und einen säkularen Ordnungsbereich. Interessant ist, dass beide Regelsysteme als *chos* bezeichnet werden; *chos* scheint also hier „Ordnung" im Allgemeinen zu bezeichnen.

Die religiöse und die politische Machtsphäre werden auch als *chos* und *srid* bezeichnet. *chos* umfasst den religiösen Bereich, *srid* die politische Macht. Die Begriffe bezeichnen primär die institutionelle Seite von Staat und Religion. Zusammen werden sie auch als komplementäres Paar der „zwei Systeme" oder „zwei Ordnungen" bezeichnet: *lugs gnyis, tshul gnyis*. Werden sie real in einer religiös-politischen Institution verbunden, wie es in Tibet über mehrere Jahrhunderte hinweg der Fall war, spricht man von *chos srid zung 'brel*, der Verbindung von religiöser und weltlicher Herrschaft. Das ideelle Modell für die Verbindung von religiöser und politischer Macht in einer Person bildet der Bodhisattva-König, wie ihn die tibetische Tradition im Rückblick in Srong-btsan sgam-po und den anderen frühen buddhistischen Herrschern des tibetischen Großreichs verkörpert sieht. Als getrennte Funktionen werden sie typischer Weise vom religiösen Lehrer (*mchod gnas*) und seinem politischen Schutzherrn oder „Gabenherrn" (*yon bdag*) ausgeübt. Ihre Verbindung ist so eng, dass sich für dieses System auch der zusammengezogene Ausdruck *mchod yon* eingebürgert hat.[27] Dieses Modell war prägend für Tibets außenpolitische Beziehungen, die mehrfach in der Geschichte als Bindung zwischen einem tibetisch-buddhistischen *mchod gnas* und einem ausländischen politischen Schutzherrn interpretiert wurden.

---

[26] Diese Berichte stammen nicht aus der Zeit des Srong-btsan sgam-po selbst, sondern schildern dessen Regierungszeit im Rückblick. Eine ausführliche Analyse des Berichts in dem berühmten Geschichtswerk *mKhas pa'i dga' ston* (16. Jh.) bietet G. Uray, „The Narrative of Legislation and Organization of the Mkhas-pa'i dga'-ston". *Acta Orientalia Hungarica* 26 (1972): 11–68; zu den sechzehn *mi chos* siehe insbesondere 58f.

[27] Zu diesen Zusammenhängen ausführlich D.S. Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet* (Paris 1995).

Als Fazit der Untersuchung der Terminologie ergibt sich einerseits, dass es im Tibetischen keinen übergreifenden Begriff gibt, der *religionsunabhängig* für ein Konzept wie „Religion“ steht. Buddhisten und Bönpos verwenden für ihre eigenen Religionen zum Teil identische Begriffe wie *bstan pa* „Lehre“, z.T. grenzen sie sich durch unterschiedliche Begriffe ab, wie *chos* und *bon*. Die Buddhisten weiten in jüngerer Zeit den Begriff *chos lugs* aus, um auch Fremdreligionen wie Islam und Christentum zu beschreiben. Das Wort *chos* selbst kann jedoch nicht als genaues Äquivalent für Religion betrachtet werden, denn es wird, wie wir zuletzt gesehen haben, auch auf nicht-religiöse Ordnungssysteme wie die „Regeln der Menschen“ angewendet. Zudem lässt sich die Bön-Tradition nicht unter diesen buddhistisch geprägten Terminus subsumieren, sondern sie ist geradezu ein Antipode zu *chos*. Außerdem bleibt ein erheblicher Bereich der Alltagsreligiosität, die „namenlose Religion“, ohne eigene übergreifende Bezeichnung.

4 Belege für einen intuitiven Religionsbegriff

Meines Erachtens gibt es dennoch in der tibetischen Literatur zahlreiche Belege dafür, dass Buddhismus, Bön und außertibetische Religionen als vergleichbare Phänomene verstanden wurden, so dass man von einem intuitiven Religionsbegriff qua „Familienähnlichkeit“ ausgehen kann. Man war *entweder* Buddhist *oder* Hindu, Bönpo oder Muslim, d.h., diese Zugehörigkeiten waren exklusiv. Das bedeutet umgekehrt, dass diese Systeme als konkurrierende und insofern verwandte Erscheinungen betrachtet wurden.

Eine solche Präsentationsweise findet man schon in der *indischen* Literatur des Buddhismus, wo sich die indischen Buddhisten – wie oben dargestellt – von den *tīrthikas* abgrenzen. Die *tibetischen* Buddhisten haben den Begriff *tīrthika* mit tibetisch *mu stegs pa* übersetzt und definieren ihn als „jemand, der nicht an die drei Juwelen glaubt“,[28] also einen Nicht-Buddhisten. Dieser Begriff wird normalerweise auf Hindus bezogen, zuweilen jedoch auch auf andere andersgläubige Gruppierungen an den Grenzen Tibets (etwa in dem

[28] Das *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, ein tibetisch-tibetisch-chinesisches Wörterbuch, gibt unter *mu stegs* die Defnition: *dkon mchog gsum skyabs gnas su mi 'dzin zhing lta ba bkar btags kyi phyag rgya bzhi khas mi len pa'i chos lugs mkhan* | „Die Angehörigen einer Religion, die die drei Juwelen nicht als Zuflucht annimmt und sich nicht zu den vier [buddhistischen] Kernaussagen bekennt.“ Für *mu stegs pa* wird als Synonym *phyi rol pa* genannt.

weiter unten angeführten Textbeispiel, in dem die Garlog oder Qarluq als *mu stegs pa* charakterisiert werden, ein muslimisches Turkvolk im Nordwesten Tibets). In Ausnahmefällen wird sogar die Bön-Tradition so bezeichnet, so zumindest in einer Passage, nach der König Khri Srong-lde-btsan („Trisong Detsen") einen Wettstreit zwischen Buddhisten und Bönpos abhalten lässt und die unterlegenen Bönpos als *mu stegs pa* und *phyi rol* (Häretiker und „Outsider") qualifiziert und aus dem Kloster bSam-yas („Samye") verbannt.[29] Hier handelt es sich jedoch nach meinem Eindruck um eine Ausnahme, und vielleicht soll damit nur gesagt werden, dass die Bönpo den *mu stegs pa* in ihrer Haltung gleichzusetzen sind.

Im folgenden werden drei Textbeispiele aus der klassischen Literatur Tibets vorgestellt, in denen meiner Ansicht nach eine intuitive Parallelisierung verschiedener Religionen zum Ausdruck kommt. Fremde Religionen werden hier von buddhistischen Autoren teils polemisierend, teils beschreibend dargestellt; wichtig ist mir hier lediglich, dass sie nach Ausweis der zitierten Passagen als konkurrierende und damit auch als vergleichbare Systeme aufgefasst werden. Die Werke stammen aus verschiedenen Epochen und gehören verschiedenen Genres an; es handelt sich um (a) ein buddhistisches Werk aus dem frühen 12. Jahrhundert, (b) eine Beschreibung Indiens aus dem späten 18. Jahrhundert und (c) ein doxographisches Werk aus dem frühen 19. Jahrhundert.

4.1 Ein frühes buddhistisches Lehrwerk: der *dPe chos rin chen spungs pa*

Ich beginne mit drei kurzen Passagen aus einem buddhistischen Lehrwerk des 11.–12. Jahrhunderts, das ein relativ frühes Beispiel für die einheimische buddhistische Literatur Tibets darstellt. Es handelt sich um den „*Dharma* in Form von Beispielen, eine Anhäufung von Kostbarkeiten" (*dPe chos rin chen spungs pa*), ein Werk über den buddhistischen Stufenweg (*lam rim*), das von Schülern des bKa'-gdams-pa-Meisters Po-to-ba Rin-chen-gsal (1027/31–1105) nach seinen Unterweisungen aufgezeichnet wurde. In diesem Werk wird jeder Schritt auf dem Weg zum Erwachen anhand von Beispielen illustriert. Zunächst wird der „Titel" des Beispiels genannt, dann wird es inhaltlich erläutert. Den Abschluss bildet der Ausdruck „so sagt er", was sich auf die direkte mündliche Rede des Po-to-ba bezieht und den

[29] Stein, *Die Kultur Tibets*, 279.

ursprünglich oralen Charakter dieser Belehrungen unterstreicht. Die Numerierung bezieht sich auf die interne Einteilung des Werkes.[30]

> *1.5+ „Andere Lehrer aufgegeben haben,“* dazu [lautet der Kommentar]: In Indien hatte ein Nicht-Buddhist (*mu stegs pa*) Glauben gefasst, weil er ein wenig von den Vorzügen des Buddha geschaut hatte, und pries den Buddha folgendermaßen:
>
> „Nachdem ich die anderen Lehrer aufgegeben habe,
> nehme ich Zuflucht zu dir, dem Erhabenen.
> Wenn man fragt, weshalb:
> Weil du frei von Fehlern bist und deine Vorzüge vollendet sind,“[31]
>
> mit solchen und ähnlichen Worten pries er ihn. Ebenso müssen auch wir die Geister,[32] die wir früher als Götter betrachtet haben, aufgeben und Zuflucht bei den drei Juwelen nehmen, die alle Fehler hinter sich gelassen und alle Vorzüge vollendet haben, und uns auf sie verlassen, hat er gesagt.

Hier werden implizit drei Arten von Religionsanhängern verglichen: der ehemalige indische Hindu (*mu stegs pa*), die Buddhisten und diejenigen, die die tibetischen Lokalgötter verehren und damit der einheimischen Tradition Tibets zuzurechnen sind.

> *1.22+ „Wie der König von Khotan,“* dazu [lautet der Kommentar]: Früher war der König von Khotan, der Buddhist war (*nang pa*), ein Anhänger des Buddha (*sangs rgyas pa*), vom König von Garlog, einem Nicht-Buddhisten (*mu stegs pa*), gefangen genommen worden und bekam [einen Streifen] weiße Seide um die Kehle gebunden. Er bekam dreimal eine Belohnung angeboten und wurde mit dem Tode bedroht. Beim ersten mal sagte [der König von Garlog]: „Wenn du [deine] Gottheiten und Ansichten aufgibst, töte ich dich nicht.“ Beim zweiten mal: „Darüber hinaus, dass du nicht getötet wirst, wirst du [wieder] in dein Königsamt eingesetzt.“ Beim dritten Mal sagte er: „Darüber hinaus will ich dir meine eigene Königswürde übertragen.“ Weil er selbst da [seinen Glauben] nicht aufgab, hat er ihn getötet, heißt es.[33]

---

30 Eine Übersetzung des gesamten Werks nebst einer Einführung findet man in U. Roesler, *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet: Indische und tibetische Traditionen im* dPe chos *des Po-to-ba Rin-chen-gsal* (Wiesbaden 2011).

31 Strophe 1 von Udbhaṭsiddhasvāmins *Viśeṣastava*. Der erwähnte *mu stegs pa* ist der Autor selbst: der zum Buddhismus übergetretene Brahmane Udbhaṭsiddhasvāmin. (J. Schneider, *Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha* [Bonn 1993], 78f.).

32 *yi dwags*, Skt. *preta* wären streng genommen „Hungergeister“. Ein moderner Kommentar versteht darunter die tibetischen Territorialgottheiten (*sa bdag, yul lha*) und nennt konkret die Berggottheiten gNyan-chen thang-lha, Yar-lha sham-po und rMa-rgyal sbom-ra.

33 Eine vergleichbare Episode wird in anderen Quellen über den westtibetischen

> *1.13- „Eine Bönpo-Gottheit,"* heißt es: Ein Nichtbuddhist (*mu stegs pa*) kam nach Tibet, umwandelte und betrachtete alle Tempel und fand dort ausschließlich buddhistische Statuen. Indem gar keine Stauen von nichtbuddhistischen Göttern vorhanden waren, sagte er: „Welchen Göttern soll ich nun Verehrung erweisen – was die Verehrung der Bönpo-Gottheiten betrifft, davor empfinde ich Abscheu." Wenn selbst ein Nichtbuddhist dies für abstoßend hält, wie könnten wir da Zuflucht nehmen, wenn wir die am Himmel wandelnden Geister zu Göttern machten, hat er gesagt.

In diesen beiden Passagen stehen sich die Buddhisten und die muslimischen Qarluq bzw. die Buddhisten und die Hindus (*mu stegs pa*) und Bönpo gegenüber, was wiederum auf eine Klassenbildung qua „Familienähnlichkeit" hindeutet.

4.2 Ein Bericht über Indien aus dem Jahre 1789

'Jigs-med gling-pa (1730–98), ein bhutanesischer Gelehrter, schreibt einen Bericht über Indien nach den Angaben seines ebenfalls bhutanesischen Informanten Byang-chub rgyal-mtshan, einem Mönch, der als Regierungsbeamter tätig war. Der Bericht ist in einer komplexen politischen Lage entstanden: Das indische Moghulreich hatte Anfang des 18. Jahrhunderts seinen Niedergang erlebt, die britische East India Company dehnte ihre Machtbereiche aus, Großbritannien war aber erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts im vollen Sinne Kolonialmacht. Der bhutanesische Berichterstatter hat Nordindien in dieser Zeit als multikulturelles Land erlebt, in dem die Muslime und die Ferengis (d.h. die Briten) eine nicht unerhebliche Rolle spielten. Es ist unklar, ob der folgende Bericht bereits von der britischen Wahrnehmung der indischen Religionen beeinflusst ist oder ob er eine rein bhutanesische Perspektive widerspiegelt. 'Jigs-med gling-pa bildet jedenfalls einen klaren Oberbegriff für die ihm bekannten Religionen: Er klassifiziert sie als verschiedene Arten von *chos lugs*. Er unterscheidet Buddhisten (*nang pa*), Hindus (*mu stegs pa, phyi rol pa*) und die Religion der Barbaren (*kla klo'i chos lugs*), die er auch als *mu sul man* (Muslim) bezeichnet. Neben der Religionszugehörigkeit erörtert er auch die ethnische Zugehörigkeit und die Sitten der betreffenden Bevölkerungsgruppen. Bei den Hindus beschreibt er zudem eine

---

König Ye-shes-'od erzählt, vgl. H. Eimer, „Die Gar-log Episode bei Padma dkar po und ihre Quellen". *Orientalia Suecana* 23–24 (1976): 182–199. Vgl. auch 'Gos lo-tsa-ba gZhon-nu-dpals Geschichtswerk *Deb ther sngon po*, Englisch in G.N. Roerich, *The Blue Annals* (Delhi 1976), 244.

spezielle Art von Brahmanen, die er als „Hintu“ bezeichnet. Ich zitiere zwei Ausschnitte:

> Es gibt eine Art von Nichtbuddhisten (*mu stegs kyi sde tshan*), die das *karman* respektieren und den Ansichten der Buddhisten (*nang pa*) sehr nahe stehen. [...] In unserem Tibet hier gibt es welche, die sich als Asketen ausgeben, aber nicht an das *karman* denken und anderen Schaden zufügen und sich von der Freude an der Lehre abgewandt haben. [...] Die stehen von der Sache her der Religion der Barbaren (*kla klo'i chos lugs*) nahe und leiten den Niedergang der buddhistischen Lehre (*bstan pa*) ein. [...] Die Abstammungslinie des ottomanischen Pascha (*Rum Pa-ca*) wird als persische Türken (*ta zig tu rushka*) bezeichnet. Daher werden sie von der Abstammung her Türken (*tu rub*) und von der Religion (*chos lugs*) her als Barbaren bezeichnet, aber wenn man diese Bezeichnung in ihrer Gegenwart benutzt, so mögen sie das nicht. Deshalb sagt man Musulman (*mu sur man*).[34]

> Wenn man von Kalkutta fünfzehn Tage nach Südwesten reist, ist dort ein großer *stūpa* namens Jagannāth (*Dzo ka na*),[35] den man aus der Entfernung von drei Tagereisen sehen kann. Die wichtigste Art der Verehung ist *gaṇacakra* (*tshogs 'khor*), aber die Briten (*phe reng pa*), Türken (*tu rub*) und andere dürfen die Verehrung nicht durchführen weil man sagt, sie seien von schlechter Abstammung (*rus ngan*). Sie sagen: „Die Tibeter (*bhoṭa*) und wir sind von derselben Abstammung“, und hindern uns nicht. [...] Außerdem gibt es eine Gruppierung (*rigs*), die heißt Hindu (*hintu*). Sie haben ähnliche Opferungen, Feueropfer, Bewusstseinsübertragung, Abschneiden (*gcod*)[36] und so weiter wie die Buddhisten (*nang pa*), und deshalb sagt man, es sei dieselbe Religion (*chos lugs*). Diejenigen, welche die Kastenregeln einhalten (*dza ti srung ba*), trinken keinen Alkohol und essen kein Fleisch von Schweinen und Hühnern. Sie trinken die Milch von Rindern und sagen daher, die Kuh sei wie ihre Mutter und essen ihr Fleisch nicht. [...] Sie ehren ihre Eltern, erlauben keinen Ehebruch, und auch ohne Verbot nehmen sie nichts, ohne den Gegenwert zu geben [d.h. sie stehlen nicht].[37] Obwohl man sagt, sie hätten dieselbe Religion (*chos lugs*) wie die Buddhisten (*nang pa*), gehören sie in ihrem Verhalten usw. zur Gruppe der Brahmanen (*bram ze'i khrod*). In ähnli-

---

34 Aris, *'Jigs-med-gling-pa's „Discourse on India“ of 1789*, 42.

35 Gemeint ist der Tempel des Gottes Jagannāth in Puri (Orissa).

36 „Bewusstseinsübertragung“ (tib. *'pho ba*) bezeichnet die Technik, das Bewusstsein nach dem Tod in ein reines Buddhaland zu versetzen, „Abschneiden“ (tib. *gcod*) bezeichnet eine Meditationstechnik, in der man sich vom eigenen Ego löst und den eigenen Körper allen bedürftigen Wesen darbringt.

37 Diese Verhaltensregeln entsprechen weitgehend den fünf buddhistischen Laiengelübden: keine Lebewesen zu verletzen, nicht zu nehmen, was nicht gegeben wurde, sexuelles Fehlverhalten zu vermeiden, nicht zu lügen und keine berauschenden Substanzen zu sich zu nehmen.

> cher Weise sind unter den zehn *avatāra*s (*'jug pa*) der Nichtbuddhisten (*phyi rol pa*) Bilder, die wie der Buddha (*ston pa*) und wie Bodhisattvas aussehen, aber es ist schwer festzustellen, welche."[38]

Auch in diesen Zitaten werden die Religionen der Buddhisten, der Hindus und der Muslime als vergleichbare Phänomene wahrgenommen. Sie werden hier mit Beobachtungen über die jeweilige ethnische Zugehörigkeit und Formen der Religionsausübung verbunden.

4.3 Die tibetische Historiographie und Doxographie

Ein weiterer wichtiger Quellenbereich zur Religionstypologie ist die historische und systematische Literatur Tibets: die religiöse Geschichtsschreibung (*chos 'byung*) und Werke zur Doxographie (*grub mtha'*), denn hier darf man allgemeine Auskünfte über die behandelten Religionen erwarten. Die Lektüre religiöser Geschichtswerke zeigt allerdings, dass diese nur sehr eingeschränkt über Religion im allgemeinen Auskunft geben. Werke über die Geschichte des Buddhismus bzw. der Bön-Religion behandeln so gut wie nie beide Religionen gemeinsam, und sie handeln nicht von Fremdreligionen. Das Interesse liegt bei der Geschichte einer bestimmten religiösen Tradition, nämlich der eigenen. Häufig handeln solche Werke sogar nicht einmal von der Geschichte des Buddhismus oder der Bön-Tradition insgesamt, sondern nur von bestimmten Schulen innerhalb dieser Religionen: Es handelt sich um religiöse *lineage histories*.

Etwas ergiebiger ist die tibetische Doxographie. Werke über die religiösen und philosophischen Schulen werden als *grub mtha'* bezeichnet, eine Lehnübersetzung des Sanskrit-Wortes *siddhānta*. Normalerweise werden hier nur die buddhistischen philosophischen Schulen abgehandelt, es gibt jedoch unter dem Einfluss der indischen Literatur auch Werke, die alle philosphischen Schulen Indiens – auch die hinduistischen – einschließen. Die Bön-Tradition kommt in der Regel nicht zur Sprache. Es gibt jedoch eine prominente Ausnahme: die Doxographie des dGe-lugs-pa-Gelehrten Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma (1737–1802), die Anfang des 19. Jahrhunderts verfasst wurde. Das Werk behandelt nacheinander den indischen Buddhismus, die verschiedenen Schulen des tibetischen Buddhismus, die Bön-Tradition sowie die philosophischen Traditionen Chinas ein-

---

[38] Aris, *'Jigs-med-gling-pa's „Discourse on India" of 1789*, 48–50. Die Anhänger des Gottes Viṣṇu betrachten den Buddha als Viṣṇus Avatāra. Aus hinduistischer Sicht betrachtet prüft er die Menschheit, indem er sie zu falschen Glaubensansichten verleitet.

schließlich des Konfuzianismus und Daoismus. Es schließt mit einem Abschnitt über den Buddhismus in Zentralasien und in der Mongolei. Alle diese Systeme heißen in diesem Werk *chos* oder *chos lugs*. Der Begriff scheint hier Weltanschauungen zu bezeichnen, die auf ein irgendwie geartetes Heil ausgerichtet sind und jeweils durch ihre Geschichte, ihre Glaubenssätze, philosophischen Positionen und Formen der religiösen Praxis gekennzeichnet sind.

Während Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma die Bön-Tradition als einen nützlichen Vorläufer der wahren Lehre, nämlich des Buddhismus behandelt,[39] sind die Bönpos selbst der Auffassung, dass die Religionen Indiens und Chinas sowie der gesamte Buddhismus im Grunde Abspaltungen des erheblich älteren Bön seien. In der Biographie des gShen-rab Mi-bo gibt es eine Episode, in der er dem chinesischen König Kong-tsi (Konfuzius) dabei hilft, in China die Bön-Tradition gegen die Dämonen zu verteidigen – Konfuzius wird also als Bönpo betrachtet. Die Schüler des gShen-rab Mi-bo übersetzen seine Lehrreden in zahlreiche Sprachen, u.a. auch in die indische, wo sie später als Lehrreden des (wesentlich jüngeren) Buddha Gautama (miss)verstanden wurden.[40] Man kann hier den Versuch sehen, sich gegenüber einer dominanten buddhistischen Tradition als die ältere und authentische Tradition auszuweisen. Gleichzeitig liegt auch hier wieder der Gedanke zugrunde, dass es sich beim Buddhismus, dem Konfuzianismus und Bön um vergleichbare Phänomene – Religionen im weiteren Sinne, oder auf ein jenseits der diesseitigen Welt liegendes Heil zielende Weltanschauungen – handelt.

---

39 Die Haltung ist ambivalent: Der Autor schreibt natürlich aus der Perspektive des buddhistischen Gelehrten und nicht aus der Perspektive der Bön-Tradition, und er betrachtet Bön als vorbereitende Stufe in der buddhistischen Heilsgeschichte Tibets (Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, 378). Er stellt jedoch die Bön-Tradition weitgehend wertfrei dar. Zwar referiert er die Auffassung anderer buddhistischer Autoren, die Bön als shivaitisch oder häretisch abwerten, bewahrt jedoch selbst eine gewisse Neutralität gegenüber diesen Äußerungen, siehe beispielsweise Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, 381, 382 und 385.

40 Hierzu beispielsweise P. Kvaerne, „Tonpa Shenrab Miwo: Founder of the Bon Religion". In *Bon: The Magic Word: The Indigenous Religion of Tibet*, hrsg. von S.G. Karmay und J. Watt, 83–97 (New York 2007).

5 Fazit

Es kann also meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, dass die Traditionen, die wir als „Religionen" bezeichnen, auch in Tibet als vergleichbare und daher zu ein und derselben Art gehörige Erscheinungen verstanden wurden und werden. Sie werden in der Literatur Tibets gemeinsam behandelt, und sie werden in Abgrenzung von weltlichen Rechts- und Ordnungssystemen definiert, beziehen sich also auf einen Bereich, der über das Diesseits hinausweist. Der allgemeinste tibetische Ausdruck für solche Systeme lautet *chos lugs*, ohne dass dieser Begriff ganz genau unserem Begriff „Religion" entspräche. Wichtiger als die terminologische Festlegung ist jedoch die Existenz eines intuitiven Konzepts von „Religionen", das sich in den oben angeführten Textbeispielen widerspiegelt.

Die in westlichen Kreisen im 19. und 20. Jahrhundert geführte Debatte, ob der Buddhismus eine Religion, eine Philosophie, eine Psychotherapie oder eine Naturwissenschaft sei, liegt der einheimischen buddhistischen Tradition fern.[41] Weltanschauungen und Praktiken, die auf das Heil oder die Rettung des Menschen zielen, werden als konkurrierend betrachtet, also als richtige oder falsche *Methoden*, gerade deshalb aber als vergleichbare *Phänomene*. Wie die präzise Abgrenzung zu verwandten Denkweisen aussieht – ob es sich also beispielsweise *eher* um Religion oder *eher* um Philosophie handelt – ist eine Fragestellung, die erstens nicht der tibetischen Kultur selbst entspringt und zweitens meiner Ansicht nach nicht dazu beiträgt, die vorhandene intuitive „Familienbildung" religiöser Phänomene besser zu verstehen, da es sich hier um den Versuch handelt, in der abendländischen Tradition entwickelte Differenzierungen auf den tibetischen Bereich anzuwenden – ein Verfahren, das mehr Verwirrung als Verständnis stiften dürfte.

41 Walpola Rahula hat sich sehr emphatisch in diesem Sinne geäußert, siehe W. Rahula, *What the Buddha Taught* (Bedford 1959), 5.

Literaturverzeichnis

Aris, Michael. *'Jigs-med-gling-pa's „Discourse on India" of 1789: A Critical Edition and Annotated Translation of the* lHo-phyogs rgya-gar-gyi gtam brtag-pa brgyad-kyi me-long. Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series IX. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.

Bod rgya tshig mdzod chen mo. Hrsg. von Zhāng Yísūn. 2 Bde. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1993.

Dietz, Siglinde. *Die buddhistische Briefliteratur Indiens: Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert*. Asiatische Forschungen 84. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984.

Dotson, Brandon. „Complementarity and Opposition in Early Tibetan Ritual". *Journal of the American Oriental Society* 128.1 (2008): 41–67.

Eimer, Helmut. „Die Gar-log Episode bei Padma dkar po und ihre Quellen". *Orientalia Suecana* 23–24 (1976): 182–199.

English-Tibetan-Chinese Dictionary. (Von) bKra-shis tshe-ring. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1988. 3. Aufl. 1997.

'Gos lo-tsa-ba gZhon-nu-dpal. *Deb ther sngon po*. Englische Übersetzung: George N. Roerich. *The Blue Annals*. 2. Aufl. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976. [1. Aufl. Calcutta 1949.]

Hoffmann, Helmut. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, hrsg. und übers. von Helmut Hoffmann. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 4. Wiesbaden: Steiner Verlag, 1950.

Karmay, Samten G. „A General Introduction to the History and Doctrines of Bon". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 23 (1975): 171–218.

Karmay, Samten G. and Jeff Watt (Hrsg.). *Bon: The Magic Word. The Indigenous Religion of Tibet*. New York, The Rubin Museum of Art und London: Philip Wilson Publishers, 2007.

Kvaerne, Per. *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition*. Boston: Shambala, 1995, reprint London: Serindia 2001.

Kvaerne, Per. „Tonpa Shenrab Miwo: Founder of the Bon Religion", In *Bon: The Magic Word: The Indigenous Religion of Tibet*, hrsg. von Samten G. Karmay und Jeff Watt. 83–97. New York: The Rubin Museum of Art und London: Philip Wilson Publishers, 2007.

Mahāvyutpatti. In: *A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti: Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology*. Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, Vol. 1. Tokyo: The Toyo Bunko, 1989.

Martin, Dan. *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. London: Serindia, 1997.

Michaels, Axel. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 1998.

Namkhai Norbu. *Drung Deu and Bon: Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1995.

Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. Bedford: Gordon Frazer, 1959.

Roesler, Ulrike. *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet: Indische und tibetische Traditionen im* dPe chos *des Po-to-ba Rin-chen-gsal*. Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie 20. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2011.

Ruegg, David Seyfort. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*. Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne 64. Paris: Collège de France, 1995.

Schneider, Johannes. *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha: Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeṣastava mit Prajñāvarmans Kommentar, nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt*. Indica et Tibetica 23. Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1993.

sGra sbyor bam po gnyis pa. In: Ishikawa, Mie, *A Critical Edition of the Sgra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti*. Studia Tibetica No. 18, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, Vol. 2. Tokyo: The Toyo Bunko 1990.

Snellgrove, David. *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi brjid*. London Oriental Series vol. 18. London: Oxford University Press, 1967.

Stein, Rolf A. *Die Kultur Tibets*. Aus dem Französischen von Dr. Helga Uebach. Illustriert von Lobsang Tendsin. Berlin: Edition Weber, 1993.

Stein, Rolf A. „On the word gcug-lag and the indigenous religion". In *The History of Tibet*, hrsg. von Alex McKay. Vol. 1. London: Routledge Curzon, 2003: 530–83. (Engl. Übersetzung von R.A. Stein „Tibetica antiqua III: à propos du mot gcug-lag et la religion indigène." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient* 74 [1985]: 83–133.)

Stein, Rolf A. „Tibetica Antiqua I: Les deux vocabulaires des traduction indo-tibétaine et sino-tibétaine dans les manuscrits de Touen-Houang". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient* 72 (1983): 149–223.

The New English-Tibetan Dictionary. (Von) Acharya Karma Monlam. Dharamsala: Department of Education, Central Tibetan Administration, 2000.

Thu'u-bkwan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma. *Grub mtha' shel gyi me long*. Zitiert nach der Ausgabe *Thu'u bkwan grub mtha'*. Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1984, 2. Aufl. 1985.

Uray, G. „The Narrative of Legislation and Organization of the Mkhas-pa'i dga'-ston". *Acta Orientalia Hungarica* 26 (1972): 11–68.

Uray, G. „The Old Tibetan Verb *bon*". *Acta Orientalia Hungarica* 17 (1964): 323–334.

Lamas und Schamanen: Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um ausser-europäische Religionsbegriffe

Karénina Kollmar-Paulenz

Einleitung*

In seinem einflussreichen Werk *Provincializing Europe* stellt der Historiker Dipesh Chakrabarty gleich zu Beginn fest:

> Sad though it is, one result of European colonial rule in South Asia is that the intellectual traditions once unbroken and alive in Sanskrit or Persian or Arabic are now only matters of historical research for most – perhaps all – modern social scientists in the region. They treat these traditions as truly dead, as history. Although categories that were once subject to detailed theoretical contemplation and inquiry now exist as practical concepts, bereft of any theoretical lineage, embedded in quotidian practices in South Asia, contemporary social scientists of South Asia seldom have the training that would enable them to make these concepts into resources for critical thought for the present.[1]

Die auf der 6. AKAR-Tagung verhandelte Frage „Ist ‚Religion' eine europäische Erfindung?" berührt direkt das von Chakrabarty angesprochene Problem. „Religion" ist einer der zentralen Begriffe europäischer Wissensordnungen, mit dessen Hilfe Teile der Wirklichkeit ausgewählt und einem geschlossenen Klassenbegriff zugeordnet werden, der dazu beiträgt, uns die Welt verfügbar zu machen. Als Ordnungsbegriff ist er eine Kategorie kollektiver Realitätswahrnehmung, die es ohne das Wort und die damit verbundenen Konzepte in dieser Weise nicht gäbe. Geht Chakrabarty von der historischen Existenz ausser-europäischer Wissensordnungen aus, die ihre eigenen analyti-

* Ich danke Jens Schlieter und Oliver Freiberger für ihre konstruktive Kritik und ihre Anregungen, sowie Andrea Buess für ihre gründliche Korrekturarbeit.

1 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*: *Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton 2000), 5–6.

schen Konzeptualisierungen hervorgebracht haben, wird deren Existenz immer noch oft nicht zur Kenntnis genommen. Chakrabarty spricht hier von einer „asymmetric ignorance“[2] in der akademischen Welt, da ausser-europäische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sich eine ebensolche Unkenntnis europäisch-amerikanischer Geistesgeschichte nicht leisten können, ohne Gefahr zu laufen, als „outdated“ zu gelten und nicht ernst genommen zu werden.

Die Erkenntnis, dass Wissen und Wissensordnungen keine zeitlosen Universalien darstellen, sondern kulturell partikular sind, hat in den postkoloniale Debatten aufnehmenden Kultur- und Sozialwissenschaften zu einer Kritik der Übertragung des europäischen Begriffs „Religion“ auf aussereuropäische Kontexte geführt. Das Bemühen, aussereuropäische Kulturen nicht durch die Verwendung europäischer normativer Ordnungsbegriffe beschreibend zu vereinnahmen, wurde dahingehend umgesetzt, dass die so genannten „Weltreligionen“,[3] allen voran „Hinduismus“ und „Buddhismus“, auf ihre europäischen orientalistischen Vorannahmen zurückgeführt und entsprechend de-konstruiert wurden.[4] Mit der Dekonstruktion einher geht häufig die These, dass man in asiatischen Gesellschaften die Konzeptualisierung eines von „Kultur“ getrennten Feldes „Religion“ nicht kenne,[5] und daher auch keine entsprechende Begrifflichkeit entwickelt habe. In der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat sich ein Aufsatz des Soziologen Friedrich Tenbruck als besonders einflussreich erwiesen, in dem festgehalten wird, dass „der Begriff ‚Religion‘ der ausschliessliche Besitz der europäischen Zivilisation gewesen ist und weitgehend noch heute ist. […] Vergeblich jedoch sucht man in nicht-europäischen Sprachen nach einem Begriff für ‚Religion‘, wie schon die christlichen Missionare zu ihrer völligen Überraschung und bitteren Verlegenheit immer wieder feststellen mussten.“[6] Tenbruck

---

2 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 28.

3 Vgl. T. Masuzawa, *The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago 2005).

4 Siehe u.a. S.N. Balagangadhara, *„The Heathen in His Blindness“: Asia, the West and the Dynamic of Religion* (Leiden 1994), D. S. Lopez, Hrsg., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago 1995), R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“* (London 1999), T. Fitzgerald, „Hinduism and the World Religion Fallacy“. *Religion* 20 (1999): 101–118.

5 So argumentiert F. Staal, „Religions“, in *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, hrsg. von ders. (New York 1993), 387–419. Er geht dabei von einem spezifischen Modell von „Religion“ aus, das sein Vorbild in den drei monotheistischen vorderorientalischen Traditionen hat.

6 F. Tenbruck, „Die Religion im Maelstrom der Reflexion“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft no. 33: *Religion und Kultur* (1993): 37.

geht so weit zu behaupten, „die übrigen“ Völker hätten noch nicht einmal in ihrer eigenen Sprache über Religion sprechen können, da ihnen dieser Begriff fehlte.[7] Von einzelnen Vertretern des von Burkhard Gladigow entworfenen Konzepts der „europäischen Religionsgeschichte“[8] wird auf diese Behauptung affirmativ zurückgegriffen.[9] Aber auch in einer sich als postkolonial und diskursiv[10] verstehenden

---

7 Ibid.

8 B. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“. In *Lokale Religionsgeschichte*, hrsg. von H.G. Kippenberg und B. Luchesi (Marburg 1995), 21–42. Vgl. zuletzt B. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance“, *zeitenblicke* 5, no. 1 (2006), http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html (letzter Zugriff 26.10.2007). Auch Gladigow bestätigt Tenbrucks Annahmen, siehe B. Gladigow, „Von der ‚Lesbarkeit der Religion‘ zum iconic turn“. In *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hrsg. von B. Gladigow (Stuttgart 2005), 284, und ibid., Anm. 61.

9 Christoph Auffarth postuliert, die „Abgrenzung der R[eligion] als eigenes Element von Kultur gilt als Erfindung der Europäer“, siehe Ch. Auffarth, „Religion“. In *Wörterbuch der Religionen*, hrsg. von Ch. Auffarth et al. (Stuttgart 2006), 429. Seine Ausformulierung einer „Europäischen Religionsgeschichte“ ist mit einer Fülle von unhaltbaren Aussagen zu „Religionen in anderen geographischen Räumen“ (Ch. Auffarth, „Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt“. In *Aspekte der Religionswissenschaft*, hrsg. von R. Faber und S. Lanwerd [Würzburg 2009], 37) gespickt, die ein erschreckendes Manko an Sachwissen offenbart, etwa, wenn er behauptet, in Asien gebe es lediglich ein „regionales Nebeneinander“ der Religionen, Europa aber zeichne „die dauernde Auseinandersetzung mit Differenzen“ aus. Die von ihm z.B. für das mittelalterliche Europa geschilderten „mitlaufenden Alternativen“ (siehe Ch. Auffarth, „Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit“. In *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*, hrsg. von H. G. Kippenberg et al., Bd. 1 [Göttingen 2009], 193–218) können mit einer Fülle von Beispielen ebenso für die asiatische Religionsgeschichte belegt werden, wie die einschlägige Literatur (so z.B. die Arbeiten von Hubert Seiwert und Joachim Gentz für China und die von Michael Pye für Japan, um nur einige wenige hier zu nennen) zeigt. Für Tibet, um nur eine von vielen asiatischen Kulturen zu nennen, besitzen wir schon im 8. Jahrhundert eine buddhistische polemische Schrift gegen nicht-buddhistische Opponenten, die „Zusammenfassung der Beweise für die wahre Offenbarung“, in der die Entscheidung des tibetischen Herrschers, den Buddhismus als autoritative Religion für das tibetische Reich zu übernehmen, gerechtfertigt wird, siehe *bKa’ yang dag pa’i tshad ma las mdo btus pa*, Tibetan Tripitaka 144, Nr. 5839, Fol. 64r4–103v6. Vgl. auch K. Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen* (Bern 2007), 14. Auffarths Konzept liest sich nicht als seriöser Entwurf eines religionswissenschaftlichen Programms, sondern als Selbstvergewisserungsrhetorik eines europäisches „Sonderweges“, der sich mit Hilfe längst widerlegter Stereotypen des aussereuropäischen „Anderen“ konstituiert. In den Deutungshorizont einer singulären europäischen Moderne werden so die Forschungsergebnisse der Religionswissenschaft eingepasst.

10 H. G. Kippenberg und K. von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft* (München 2003), 14 und 69.

Religionswissenschaft wird oft postuliert, dass ausser-europäische Kulturen keine abstrakten Ordnungsbegriffe ihrer religiösen Traditionen und entsprechend auch keinen gemeinsamen Oberbegriff entwickelt hätten.[11]

Die Diskussion um den Religionsbegriff und seine Anwendbarkeit in aussereuropäischen kulturellen Kontexten, die seit Jahren heftig und sehr kontrovers geführt wird, soll hier nicht noch einmal in ihren Hauptargumenten aufgerollt werden, sondern lediglich ein Aspekt der Debatte in Erinnerung gerufen werden: Die Vielfalt der von der Forschung vorgeschlagenen Religionsdefinitionen zeigt, dass der Versuch, eine universale Gültigkeit beanspruchende inhaltliche Definition zu finden, schon deshalb unmöglich ist, weil wir es bei dem europäischen Begriff „Religion" mit einem partikularen Begriff zu tun haben, der aus einer konkreten historischen Tradition heraus universalisiert worden ist. Es ist ein hoffnungsloses Unterfangen, den Begriff seiner historischen Partikularität zu entkleiden.[12] Sowohl in unsere Beschreibung als auch unser Sprechen über die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs in ausser-europäischen Gesellschaften, der in semantische, funktionale oder strukturelle Äquivalenz zum europäischen Bereich „Religion" gesetzt wird, geht eine unhintergehbare kulturelle Voreinschreibung dessen, was „Religion" ist, ein.[13] Diese kultu-

---

[11] So Kippenberg und von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 41–43. Explizit sind hier aussereuropäische Schriftkulturen, so die indischen und tibetischen, angesprochen. Die selbstreflexive Analyse der eigenen kulturellen Wissensformen wird hier als Reaktion auf die europäischen Konstruktionen geschildert, da diese Kulturen, so das Postulat, keine eigenen begrifflichen Bestimmungen, „noch nicht einmal zum allgemeinen Terminus ‚Religion'" (S. 41), besassen und auch keine einheitliche Identität (S. 42). Diese Behauptung ist sachlich falsch. Darüber hinaus ist die Argumentation methodisch problematisch, da europäisch-koloniale Diskurse nicht mit asiatischen Diskursen in Beziehung gesetzt werden, sondern mit Praktiken. Die nahe liegende Frage, welche emischen Diskurse hinsichtlich dieser Praktiken virulent waren, wird hingegen gar nicht gestellt. Das Schweigen über die emischen Diskurse lässt diese verschwinden und führt zu der von Chakrabarty skizzierten Situation der „asymmetric ignorance".

[12] Diese Beobachtung würde natürlich auf ausser-europäische Begriffe genauso zutreffen. Deskriptive und analytische Begrifflichkeiten, die als Ordnungsbegriffe fungieren, weisen stets eine unhintergehbare, kulturell-partikulare Komponente auf, oder, anders ausgedrückt, jedes Verstehen ist historisch: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr". (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [Tübingen 1990], 281.)

[13] Vgl. auch J. Schlieter, „Nachwort". In *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*, hrsg. von ders. (Stuttgart 2010), 250. Schlieter erinnert in diesem Zusammenhang an Ricœurs „Hermeneutik des Vertrauens". Vgl. auch die Ausführungen von R. King, *Orientalism and Religion*, 77–78 zum kulturellen Verstehen. Siehe

relle Voreinschreibung, die unsere Vorannahmen zum Feld „Religion" prägt, bestimmt nicht nur die Auswahl der Texte unserer Untersuchungskorpora, sondern auch ihre Analyse und den Vergleich, auch den Vergleich von Diskursformationen und -strategien.[14] Die Einsicht in die kulturelle Gebundenheit von Wissenschaftssprachen sollte jedoch nicht zu einem Verzicht auf ein gemeinsames wissenschaftliches Vokabular führen, sondern stattdessen zu ihrem kontrollierten und reflektierten Gebrauch.

Wie Chakrabarty gehe auch ich von einer Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit verschiedener partikularer Wissenskulturen aus, in denen der Zugriff auf Wirklichkeit durch Ordnungsbegriffe als sozial konstruierte Kategorien erfolgt. Da es im vorliegenden Band um den europäischen Religionsbegriff und mögliche semantische, funktionale oder strukturelle Äquivalenzen in der asiatischen Religionsgeschichte geht, konzentriert sich mein Beitrag auf historische mongolische Gesellschaften und dort auf die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion". Diese Ausdifferenzierung lässt sich nur anhand der schriftlichen Quellen dieser Zeitperiode rekonstruieren, sie wird auf der Diskursebene abgebildet. Im Mittelpunkt meines Beitrags steht damit die Untersuchung von Diskursformationen. Im Folgenden soll ein Einblick in die Konstruktionsprozesse von Wissensordnungen der mongolischen Eliten[15] vom 17. bis zum 19. Jahrhundert (mit einem Ausblick ins 20. und 21. Jahrhundert) gegeben werden, mittels derer Wirklichkeit abgebildet, gedeutet und modelliert wurde. Die von den Eliten geführten und gesellschaftlich durchgesetzten Sichtweisen wiederum wurden im historischen Prozess objektiviert und

---

auch R. Schulze, „Weltbilder der Aufklärung: Zur Globalgeschichte neuzeitlicher Wissenskulturen". In *Vom Weltgeist beseelt: Globalgeschichte 1700–1815*, hrsg. von M. Grandner und A. Komlosy (Wien 2004), 166.

14 Zur diskursvergleichenden Methode siehe jüngst O. Freiberger, *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden 2009), insbesondere 255–258. Ich verstehe allerdings, anders als Freiberger, unter Diskurs „geregelte und untrennbar mit Machtformen verknüpfte Ordnungsmuster" (A. Landwehr, *Historische Diskursanalyse* [Frankfurt am Main 2008], 98), in denen in Gesellschaften die Wissensproduktion organisiert wird.

15 Da aussereuropäische Gesellschaften auch heute noch soziologisch undifferenziert wahrgenommen werden, ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass, ganz im Sinne von Bourdieus Aussage, „Symbolische Macht ist die Macht, Dinge mit Wörtern zu schaffen" (P. Bourdieu, *Rede und Antwort* [Frankfurt am Main 1992], 153), sprachliche Repräsentationen sozialer Realität von den sozialen und politischen Eliten geschaffen und durchgesetzt werden. Sie sind zuerst nicht Bestandteil der allgemeinen Weltdeutung.

waren konstitutiv für die mitunter signifikanten Veränderungen im sozio-religiösen Feld.

Der erste Teil des Beitrags ist der Nachzeichnung eines Diskurses in der Mongolei des 17. bis 19. Jahrhunderts gewidmet, in dessen Rahmen ein soziopolitisch relevanter Teilbereich seiner Gesellschaft beschreibend ausdifferenziert wurde.[16] In diesem ersten Teil soll aufgezeigt werden, dass in der Begegnung und Interaktion zwischen verschiedenen Akteuren in der intellektuellen Reflektion eine komparatistische Terminologie entwickelt wurde, die die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion" in den historischen mongolischen Gesellschaften sprachlich abbildet. Mein Quellenkorpus besteht aus Einzeltexten unterschiedlicher Textgattungen in tibetischer und mongolischer Sprache: Chroniken[17] und Biographien, den Kolophonen des mongolischen buddhistischen *Ganjur*,[18] buddhistischen Ritualtexten, Gesetzestexten, terminologischen zweisprachigen Wörterbüchern, einer schamanischen Chronik, rezenten Aufzeichnungen mündlich überlieferter schamanischer Gesänge sowie modernen mongolischen kulturwissenschaftlichen Abhandlungen. Diese Texte sind in einem Zeitraum von ungefähr vierhundert Jahren entstanden, die frühesten um das Jahr 1600, die rezenten Texte im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Die diachrone Tiefe erlaubt, die historische Entwicklung des Diskurses nachzuzeichnen.

Aufgrund der spezifischen Situation bei den Mongolen des späten 16. Jahrhunderts, die von tibetisch-buddhistischen Mönchen mit teilweise aggressiven Mitteln zur Annahme des Buddhismus tibetischer Prägung gedrängt wurden, spielt die buddhistische tibetische Terminologie, die Ulrike Rösler in ihrem Beitrag behandelt,[19] eine

---

16 Erste, vorläufige Ergebnisse zu diesem Themenkomplex wurden schon in dem von der Autorin 2007 vorgelegten Aufsatz *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion* vorgelegt. Der vorliegende Beitrag arbeitet die dort diskutierte Problematik gründlich auf und bettet sie in das Konzept einer *Globalen Religionsgeschichte* ein.

17 Zur mongolischen Geschichtsschreibung siehe K. Kollmar-Paulenz, „Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte". In *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, hrsg. von P. Schalk et al. (Uppsala 2010), 251–257.

18 Der aus dem Tibetischen zu Beginn des 17. Jahrhunderts übersetzte mongolische Kanon, siehe K. Kollmar-Paulenz, „The Transmission of the Mongolian Kanjur: A Preliminary Report". In *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, hrsg. von H. Eimer and D. Germano (Leiden 2002), 151–176.

19 Vgl. den Beitrag von U. Roesler in diesem Band.

wichtige Rolle. Diese binnenreligiöse polemische Terminologie ist in dem von mir behandelten kulturellen Kontext angewendet und angepasst worden. Auf die tibetische Begrifflichkeit werde ich nur am Rande eingehen, aber es werden die spezifischen Konnotationen, Anpassungsleistungen und Weiterentwicklungen im mongolischen religiösen Feld behandelt werden.

Der zweite Teil meines Beitrags dient der Einbettung der gewonnenen empirischen Ergebnisse in das Konzept einer „globalen Religionsgeschichte", in der europäische und ausser-europäische theoretische Perspektiven auf das Diskusfeld „Religion" gleichermassen berücksichtigt werden. Die seit dem 17. Jahrhundert entstandene Terminologie prägte und prägt als Bestandteil der mongolischen Wissensordnungen die Wahrnehmung und Konstitution von Wirklichkeit in den mongolischen Regionen. Heute haben in sie europäisch-amerikanische Diskurse über „Religion" Eingang gefunden und sind, wie gezeigt werden wird, in dieser Verschränkung mongolischer und europäisch-amerikanischer Diskurse konstitutiv für das religiöse Feld. Dieser Befund verweist auf die Notwendigkeit, die mongolische Terminologie begriffsgeschichtlich zu erschliessen und zu kontextualisieren.[20] So wie die europäische Terminologie schon längst in ihrer begriffsgeschichtlichen Erschliessung einer konsequenten Historisierung unterzogen worden ist, erscheint die Aufarbeitung der historischen Semantiken asiatischer deskriptiver wie analytischer Begrifflichkeiten als das dringlichste methodische Desideratum einer Religionswissenschaft, die einen globalen Anspruch auf ihren Gegenstandsbereich erhebt.[21]

---

[20] Die wenigen religionswissenschaftlichen Studien, die ausser-europäische analytische Begrifflichkeiten untersuchen, zeichnen sich gerade durch fehlende Historisierung und Kontextualisierung aus, siehe z.B. die Ausführungen von Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam* (Bodenheim 1999), 103–132, zum buddhistischen *Dharma*-Begriff. Haußig stützt sich auf allgemeine Sekundärliteratur zum Buddhismus (als nach europäischem Modell entworfenem „Religionssystem"), in der vor allem der Pālikanon und nicht näher spezifizierte Kommentarliteratur zitiert wird. Nur sehr selten werden Jahreszahlen genannt, eine historische Einordnung fehlt völlig. Der Begriff *dharma* wird so zu einer ahistorischen, buddhistischen Universalie.

[21] Dies hat auch unlängst Joachim Gentz eingefordert in „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas in Konflikt und Harmonie: Figuren und Strategien einer Debatte". In *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, hrsg. von E. Franke und M. Pye (Münster 2006), 17–40; sowie Ders., „Multiple religiöse Identität in Ostasien". In *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, hrsg. von R. Bernhardt und P. Schmidt-Leukel (Zürich 2008), 115–135.

1 Die Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion“ bei den Mongolen

1.1 Die Durchsetzung des Buddhismus bei den Mongolen

Als im Jahr 1578 der Altan Khan der Tümed-Mongolen und bSod nams rgya mtsho,[22] der Abt des Klosters `Bras spungs in Zentraltibet, die damals wichtigste geistliche Persönlichkeit der neu entstandenen dGe lugs pa-Lehrtradition, am Kökenor See im Nordosten Tibets zusammentrafen, markierte dieses Treffen den Beginn der Übernahme des Buddhismus durch die Mongolen.[23] Während des Treffens wurden Ehrentitel zwischen den beteiligten Fürsten und Mönchen ausgetauscht, unter anderem auch der Titel „Dalai Lama“, „Meeres-Lama“, für bSod nams rgya mtsho, der als der 3. Dalai Lama berühmt geworden ist. Kurz nach dem Treffen begannen tibetische Lamas und ihre mongolischen Schüler, den Dharma unter den Mongolen zu verbreiten, und innerhalb einer Zeitspanne von knapp fünfzig Jahren hatten die meisten mongolischen Völker die tibetischen buddhistischen Praktiken und Konzepte übernommen.[24] Die „Buddhisierung“ der Mongolen gelang unter anderem so schnell, weil die weltliche Obrigkeit mit geeigneten Massnahmen die Bemühungen der buddhistischen Mönche aktiv unterstützte, einmal mit einer buddhismusfreundlichen Gesetzgebung, zum anderen mit materiellen Anreizen. So entstanden im späten 16. Jahrhundert zwei Gesetzeskodices, die

---

22 Zu bSod nams rgya mtsho siehe K. Kollmar-Paulenz, „The Third Dalai Lama Sönam Gyatso and the Fourth Dalai Lama Yönten Gyatso“. In *The Dalai Lamas: A Visual History*, hrsg. von M. Brauen (Chicago 2005), 52–60.

23 Zur historischen Bedeutung des Treffens im Kontext der tibetisch-mongolischen religionspolitischen Beziehungen siehe K. Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen: Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert* (Wiesbaden 2001), 112–147.

24 Der Buddhismus war unter den Mongolen seit dem 13. Jahrhundert bekannt und unter den Eliten während der mongolischen Yuan-Dynastie (1271-1368) weit verbreitet und beliebt. Auch nach dem Fall der Yuan-Dynastie blieb er bei den Mongolen präsent. In tibetischen Chroniken des 15. und 16. Jahrhunderts wird über die Reisen buddhistischer Würdenträger zu mongolischen Fürsten berichtet, siehe z.B. im *Deb ther sngon po* (`Gos lo tsa ba gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po* [Chengdu, 1984], 651), über die Reise des 4. Zwa dmar pa Cod pan `dzin pa 1470 zu den Mongolen und seine Lehrtätigkeit dort. Vgl. auch H. Serruys, „Early Lamaism in Mongolia“. *Oriens Extremus* 10 (1963): 181–216, und Ders., „Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia“. *Oriens Extremus* 13 (1966): 165–173.

beide bestimmte mongolische Praktiken, nämlich das Schamanisieren[25] und damit verbundene Praktiken, vor allem blutige Tieropfer,[26] verboten und auf diese Weise, namentlich indirekt, die Ausbreitung der buddhistischen Lehre förderten.[27] Die Gesetzestexte wandten sich gezielt gegen eine bestimmte soziale Gruppe, die so genannten *böge*, Schamanen, und die *iduγan* bzw. *udaγan*, Schamaninnen. Die Personen, die schamanisierten, wurden unter teilweise drakonische Strafen gestellt. Es soll sogar zu Verbrennungen von Schamanen gekommen sein, wenn wir mündlich erzählten Legenden der Buryatmongolen aus dem 19. Jahrhundert Glauben schenken wollen.[28] Aus mongolischen Quellen wissen wir, dass die für das Schamanisieren wichtigsten Hilfsmittel, die aus Filz oder Holz hergestellten *Ongγod*,[29] Repräsen-

---

25 Mong. *bögele-*, ein denominales Verbum, gebildet aus dem Nomen *böge*, „Schamane", und dem Suffix *-le*, das die Aneignung des vom Primärwort Bezeichneten ausdrückt. Der Ausdruck übersetzt hier lediglich das mongolische Verb und impliziert keinesfalls bestimmte, in wissenschaftlichen Schamanismus-Theorien explizierte „Merkmale" wie Trance, Ekstase, Seelenreise etc.

26 Tieropfer wurden verboten, weil sie das erste der fünf buddhistischen Gebote, die für buddhistische Laien wie für den Sangha gleichermassen bindend sind, verletzen. Einer der wichtigsten Topoi im tibetisch-buddhistischen Diskurs über den religiös und kulturell „Anderen" war der Vorwurf, Nicht-Buddhisten seien Leute, die „das Fleisch und Blut der Lebewesen essen und trinken", siehe K. Kollmar-Paulenz, „'Religionslos ist dieses Land': Das Mongolenbild der Tibeter". *Asiatische Studien/ Etudes Asiatiques* LIV no. 4 (2000): 875–905, und Dies., „Uncivilized Nomads and Buddhist Clerics: Tibetan Images of the Mongols in the 19th and 20th Centuries". In *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, hrsg. von M. Esposito, Vol. II (Paris 2008), 707–724.

27 Der Gesetzeskodex des Jasaγtu Qaγan und der des Altan Qaγan, siehe R. O. Meisezahl, „Die Handschriften in den City of Liverpool Museums (I)", *Zentralasiatische Studien* 7 (1973): 230–231 und Š. Bira, „A Sixteenth Century Mongol Code", *Zentralasiatische Studien* 11 (1977): 7–34. Der nur in tibetischer Sprache überlieferte Gesetzeskodex des Altan Qaγan wird in Faksimile von Meisezahl, „Handschriften", 268–284, gegeben.

28 G. N. Potanin, *Ocherki severo-zapadnoj Mongolii. Rezul'taty puteshestviya, ispolnennago v 1879 godu po porucheniyu Imperatorskago Russkago geograficheskago Obshchestva*. (St. Petersburg 1881–1883), 289–290, sowie W. Heissig, „Persecution and Continuation: Some Recent Innermongolian Shamanist Traditions", in Ders. *Schamanen und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei*: Gesammelte Aufsätze (Wiesbaden 1992), 198–199.

29 Zu den *Ongγod* siehe U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki, o.J.), 371ff., sowie W. Heissig, „Die Religionen der Mongolei". In *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, hrsg. von G. Tucci und W. Heissig (Stuttgart 1970), 312–314. Die mongolische schamanische Chronik *Ongγod qara sakiγusun teüke sudur bičig orosiba* (Königliche Bibliothek, Kopenhagen, Mong. 41) behandelt die *Ongγod* ausführlich. Mein Dank geht an Bibliothekar Bent Lerbæk Pedersen von den Oriental and Judaica Collections, der mir den Text zugänglich machte. Der Chro-

tationen sowohl der Ahnengeister als auch der Hilfsgeister der Schamaninnen und Schamanen, vielerorts systematisch eingesammelt und verbrannt wurden.[30] Buddhistische Mönche räucherten Schamanen aus, indem sie Hundeexkremente in den Yurten verbrannten, ein Exorzismus, der auch in anderen Kontexten angewandt wurde.[31] Das Vakuum, das durch den Ausfall der schamanischen Akteure entstand, wurde durch die buddhistischen Mönche gefüllt, die entsprechende buddhistische Rituale und Praktiken für die Bevölkerung anboten.

Als Beispiel für die materiellen Anreize sei das Angebot des damaligen Tüsiyetü Qan der Qorčin-Mongolen genannt, Kühe oder Pferde denjenigen zu schenken, die buddhistische Mantras auswendig lernten und anwendeten, anstelle die Schamanen zu rufen. Neben den lokalen Fürsten wandten auch die tibetischen Lamas solche „Bestechungs"methoden an, um den Menschen die buddhistische Lehre schmackhaft zu machen. So heisst es in der Biographie des westmongolischen Mönchs Neyiči Toyin, des vielleicht berühmtesten „Missionars" der Mongolen:

> Von allen verschiedenen Arten von Juwelen, Gold und Silber, und von verschiedenen Dingen wie Seide und Zobel, die ihm von vielen Gabenherren dargebracht worden waren, Prinzen sowie grossen und kleinen Fürsten, verteilte Neyiči Toyin in alle Richtungen je eine Unze Gold jedem, der die Yamāntaka-Dhāraṇī auswendig rezitieren konnte, und je eine Unze

---

nik zufolge waren die *Ongγod* ursprünglich die Seelen mächtiger Schamaninnen und Schamanen. Ein Teil der Chronik wurde in lateinischer Umschrift und englischer Übersetzung publiziert von W. Heissig, „A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism", *Anthropos* 48 (1953): 2–29, 493–536.

30 So z.B. in *Boγda neyiči toyin dalai mañjusryi-yin domoγ-i todorqai-a geyigülügči čindamani erike kemegdekü orosiba* (Kurztitel *čindamani erike)*, verfasst 1739 von Prajñasagara, fol. 54r5–13. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Heissig, „Mongolian Source", 42 sowie K. Kollmar-Paulenz, „Der Buddhismus als Garant von ‚Frieden und Ruhe'. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003): 186. Siehe ebenfalls Isibaldan, *Erdeni-yin erike* (1835), Fol. 28v8. Auch tibetische Quellen erwähnen die Verbrennung der *Ongγod*, siehe Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, „rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i rnam thar dgnos grub rgya mtsho'i shing rta zhes bya ba bzugs so". In *`Phags pa `jig rten dbang phyug gi rnam sprul rim byon gyi `khrungs rabs deb ther no bu'i `phreng ba*, Vol. 2 (Dharamsala, 1984), 150, 2–5. Noch für das frühe 19. Jahrhundert wird von der durch buddhistische Mönche angeordneten Verbrennung der *Ongγod* und der Schamanentrachten in den buryatmongolischen Gebieten berichtet, siehe *Selengge-yin mongγol buriyad-un darqan tayiša danbi jilčan lombočeren-ü jokiyaysan mongγol buriyad-un teüke bolai*, 34.

31 Der Biographie des berühmten Jaya Pandita (1599–1662) zufolge, siehe Heissig, *Religionen der Mongolei*, 340.

> Gold und Silber jedem, der das Sādhana und das Bīja-Mantra des Guhyasamāja auswendig konnte, und den armen Leuten, ihren Wünschen gemäss, Waren und Vieh. Daher gab es generell viele Leute, die die Yamāntaka- und die Guhyasamāja-Dhāraṇīs auswendig lernten.[32]

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um einen wichtigen Aspekt der ersten Interaktionen zwischen einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten und den buddhistischen Neuankömmlingen zu verdeutlichen. Diese waren vor allem von ökonomischem Konkurrenzdenken geprägt. Es ging um die beschränkten materiellen Ressourcen der Laienbevölkerung, die die Dienste religiöser Spezialistinnen und Spezialisten in Anspruch nahm. Da die tibetischen buddhistischen Mönche die lokalen Fürsten auf ihrer Seite hatten, hatten sie hier gewisse Wettbewerbsvorteile.

Die Begegnung zwischen den tibetischen buddhistischen Mönchen und den Schamanen und Schamaninnen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert bildete sich diskursiv in einer Kategorisierung der religiösen Konkurrenz ab, und zwar vonseiten der buddhistischen Akteure. Hier muss einschränkend bemerkt werden, dass wir fast ausschliesslich buddhistische Quellen besitzen und damit fast nur die eine Seite in der Auseinandersetzung zwischen einheimischen und buddhistischen Akteuren hören. Dies bedingt aus der Tatsache, dass schamanische Praktiken mündlich tradiert wurden, eine Mündlichkeit, die von den schamanischen Akteuren selbst zum Abgrenzungsmerkmal erhoben wurde. Noch im 20. Jahrhundert sangen manche Schamanen von ihrer „Lehre ohne Schrift".[33] In der buryatmongolischen Chronik *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uɣ ijaɣur-un tuɣuji* aus dem Jahr 1875 heisst es dazu:

> Leute, die der Lehre der Schamanen (*böge-ner-ün šasin*) anhängen, haben niemals irgendwelche eigenen religiösen Schriften gehabt, alle Belehrung und aller Unterricht werden mündlich gegeben und auswendig gelernt, so wie sie durch die Überlieferung weitergegeben worden sind.[34]

Sowohl die – mehrheitliche – Schriftlosigkeit als auch die politische Unterstützung mongolischer Fürsten, der Qing-Regierung und – für

---

[32] *Čindamani erike*, Fol. 74r16–74v5. Diese Art, den Dharma zu verbreiten, nennt der Autor der Biographie „die beiden Wege, den inneren Weg des Dharma-Gebens, und den äusseren Weg des Gebens von materiellen Gütern" (Fol. 74v5–8).

[33] W. Heissig, „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner". In Ders., *Schamanen*, 26–24.

[34] *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uɣ ijaɣur-un tuɣuji*, 92. Vgl. auch *Qori kiged ayuyin buriyad-nar-un urida-daɣan boluɣsan anu*, 20.

die Buryatmongolen – des Zarenreichs[35] gab den tibetischen buddhistischen Mönchen die Möglichkeit, ihre eigenen Definitionen der Wirklichkeit durchzusetzen. Die tibetische Wahrnehmung mongolischer sozio-religiöser Wirklichkeit war von den innerbuddhistischen polemischen Debatten geprägt, in deren Rahmen religiöse und soziale Klassifizierungen und Grenzen ausgehandelt wurden. In den tibetischen Gesellschaften war die gesellschaftliche Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion" schon seit Jahrhunderten theoretisch reflektiert und begrifflich gefasst worden. Die tibetischen Mönche brachten eine ausdifferenzierte analytische Terminologie mit, die ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellte, das auch komparatistisch angewendet werden konnte und zur deutenden Aneignung der fremden Wirklichkeit benutzt wurde. In der Folge formierte sich ein Diskurs, der zum einen zur Reifizierung der heterogenen Praktiken führte, die von den Schamanen und Schamaninnen ausgeführt wurden, d.h. es kam zur „Erfindung" einer „Lehre der Schamanen" als distinktes System. Zum anderen entwickelte sich ein komparatistischer Begriff zur Beschreibung von Lehren und Praktiken, die im mongolischen kulturellen Kontext eine funktionale Äquivalenz zur europäischen Kategorie „Religion" aufweisen.

1.2 Mongolisch-buddhistische Selbstbeschreibungen: Nom und šasin

Der Soziologe Alois Hahn hat einmal treffend festgestellt: „Selbstthematisierung von Religion ist nur möglich, wenn die religiöse Form der Weltdeutung als besondere Form des Wissens ausdifferenziert wird."[36] Einem solchen Ausdifferenzierungsprozess soll im Folgenden

---

35 Im 18. Jahrhundert, am Vorabend der massiven Angriffe gegen die muslimischen Untertanen des Reiches, erlaubte Zarin Elisabeth Petrovna (reg. 1741–1762) die freie Religionsausübung ihrer transbaikalischen buddhistischen Untertanen. Obwohl das entsprechende schriftliche Manifest heute als verloren gelten muss, gilt es als Beginn der offiziellen Anerkennung des Buddhismus in Russland, siehe N. Tsyrempilov, „Buddhist Minority in a Christian Empire. Buryat Religious Survival and Identity Problems in Russia in the 18th – early 19th Centuries". In *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives*, hrsg. von K. Kollmar-Paulenz und T. D. Skrynnikova (in Vorbereitung).

36 A. Hahn, „Glaube und Schrift – oder die Selbstthematisierung von Hochreligionen". In Ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte* (Frankfurt am Main 2000), 237. Die von Hahn im Rückgriff auf die Wissensbestände eines protestantisch konnotierten Christentums entwickelten Überlegungen zur Relevanz von Schriftlichkeit für die Selbstthematisierung von Religionen sind auch für die Analyse buddhistischer Traditionen wertvoll.

nachgegangen werden. Wenn im Weiteren von Termini die Rede sein wird, die „den Buddhismus“ beschreiben, muss vorab klargestellt werden, dass die Redeweise „der Buddhismus“ hier nur der Sprachkonvention geschuldet ist. „Der Buddhismus“ bezeichnete bei den Mongolen im 17. Jahrhundert keinesfalls eine abstrakte „Weltreligion“[37] gleichen Namens, sondern eine konkrete historische Lehre, die von tibetischen Mönchen zu ihnen gebracht worden war. Recht häufig ist sogar ganz spezifisch von der „Lehre des Tsongkhapa“, auf den sich die dGe lugs pa-Lehrtradition als ihre Gründerpersönlichkeit beruft, die Rede. Angesichts der tatsächlichen Vielfalt der in den mongolischen Gebieten aktiven tibetisch-buddhistischen Traditionen[38] deutet die angewandte Ausschlussrhetorik auf das Bemühen der dGe lugs pa-Mönche, die Wahrnehmung der Zeitgenossen auf ein homogenes Erscheinungsbild der tibetisch-buddhistischen Lehre und ihrer Träger hin zu regulieren. Der Text wurde als Instrument sozialer Manipulation eingesetzt.

In den mongolischen Biographien und Chroniken des frühen 17. Jahrhunderts wird eine standardisierte Begrifflichkeit zur Benennung der tibetischen Form des Buddhismus gebraucht. Zwei Termini sind omnipräsent in den Quellen: *nom* (aus dem griechischen *nomos*)[39] und *šasin* (aus Sanskrit *śāsana*). Beide übersetzen die tibetischen Begriffe *chos* („Dharma“) und *bstan pa* („[buddhistische] Lehre“).[40]

---

37 Zur Entstehung und Entwicklung des Diskurses über „Weltreligionen“ siehe Masuzawa, *Invention*.

38 Diese Vielfalt ist dokumentiert in materiellen Zeugnissen wie Tempeln, Statuen, Thangkhas, Ritualtexten der rNying ma pa, Sa skya pa, gCod pa und anderer Schulen, Inkarnationslinien von rNying ma pas wie des berühmten Danzan Ravjaa, und Hinweisen in Chroniken und Biographien (so z.B. im *Erdeni tunumal*, Fol. 47r1–2, und *Erdeni-yin erike* des Isibaldan, Fol. 35v11–12)

39 Dieses griechische Wort wurde als Lehnwort ins Syrische übernommen und von den Manichäern als terminus technicus für „Gesetz, Doktrin“ benutzt. Im Sogdischen findet sich *nom* als *nwm* und übersetzt in buddhistischen Texten das Sanskrit-Wort *dharma*. Im Türkischen wurde es sowohl in manichäischen als auch buddhistischen Texten gebraucht und fand von dort den Weg in die mongolischen Sprachen.

40 Während die frühen *Ganjur*-Kolophone und die frühen Chroniken oft unsystematisch *chos* und *bstan pa* als *nom* und *šasin* übersetzen, setzte im 18. Jahrhundert, im Zuge des grossen Übersetzungsunternehmens des tibetischen *bsTan `gyur*, eine Standardisierung der Übersetzungsterminologie ein. Im tibeto-mongolischen terminologischen Wörterbuch *Dag yig mkhas pa'i byung gnas/ Merged γarqu-yin oron*, das 1741/42 von einem Übersetzerteam unter der Leitung des 2. lČang skya Qutuγtu Rol pa'i rdo rje zusammengestellt wurde, wird *bstan pa* als *šasin* und *chos* als *nom* übersetzt, siehe z.B. Kapitel *ka*, Fol. 6v2, 7r1, 10r2. Ich habe den Pekinger Blockdruck des Werks in der Sammlung Ernst benutzt. Herrn Professor Ernst gebührt Dank für die grosszügige Erlaubnis, den Blockdruck einsehen zu dürfen.

Sowohl *nom* als auch *šasin* enthalten oft den attributiven Zusatz *burqan-u*, „des Buddha", also *burqan-u nom/ burqan-u šasin*, „Dharma des Buddha, Lehre des Buddha". In der Chronik *Erdeni-yin tobči* aus dem Jahr 1662[41] wird *nom* neben den schon genannten Bedeutungen auch als „Regel, Norm" verwendet, und in dieser Bedeutung für die beiden Bereiche, den säkularen und den religiösen, im religionspolitischen Konzept der „Beiden Ordnungen" (tib. *lugs gnyis*, mong. *qoyar yosun*) verwendet: *burqan-u nom* versus *kümün-ü nom*[42] und *sansar-un nom*. Obwohl in dem im 16. Jahrhundert entstandenen religionspolitischen Traktat *Čaγan teüke*[43] auch das Wort *šasin* zur Benennung der Beiden Ordnungen verwendet wird, überwiegt doch sowohl in der *Čaγan teüke*[44] als auch im *Erdeni-yin tobči*[45] der Gebrauch von *nom* (im engeren Sinne von „Dharma"). Die um das Jahr 1607 entstandene Versbiographie des Altan Qaγan hingegen, das *Erdeni tunumal neretü sudur*,[46] verwendet zumeist entweder *šasin*

---

41 Verfasst von dem Ordos-Adligen Saγang Sečen. Ich habe die Urga-Handschrift des Werks benutzt, siehe E. Haenisch, Hrsg., *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)* (Berlin 1955).

42 Dies übersetzt wahrscheinlich das tibetische *mi chos*.

43 *Arban buyantu nom-un čaγan teüke*. Dieser religionspolitische Traktat wurde im 16. Jahrhundert von Qutuγtai Sečen Qung Tayiji redigiert und geht in einigen Teilen wohl auf das 13. Jahrhundert zurück. Eine Übersetzung und Analyse des Werks gibt K. Sagaster, *Die Weisse Geschichte (Čaγan teüke): Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei* (Wiesbaden 1976). Das Faksimile des Textes steht in W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen, 16.–18. Jahrhundert*; I. (Wiesbaden 1959), 1–24, zur Verfügung.

44 *Nom* wird in der *Čaγan teüke* in einer Vielfalt von Kombinationen eingesetzt, z.B. *nom-un ejen* (3v3/4, 6v7), *nom-un jasaγ, nom-un törö* (6v3, 7r7), *nom-un yosun* (6v5), *nom-un jerge* (7r12/13), *ünen nom* (15v1), *ünen nom-un jasaγ* (20r1). *Nom* wird auch im konkreten Sinne als „Unterweisung", so in der Phrase *qamuγ nom-du* (7r2), „alle Unterweisungen" gebraucht. Im Gegensatz zu dem allgegenwärtigen Einsatz von *nom* in seinen verschiedenen Bedeutungen, von „Regel, Norm" über „Unterweisung" bis zu „Religion", i.e. Buddhismus, findet sich der Begriff *šasin* nur selten, entweder in seiner Bedeutung als „Buddhismus" (siehe z.B. Fol. 3v3: *degedü šasin*, „die erhabene Lehre") oder als Teil der *qoyar yosun* (siehe Fol. 15v4 und 15v6).

45 Im *Erdeni-yin tobči* wird *nom* 42 Mal gebraucht, gegenüber *šasin*, das 24 Mal verwendet wird.

46 Das *Erdeni tunumal*, von einem anonymen Autor abgefasst, ist eine der frühesten heute bekannten mongolischen historiographischen Quellen. Es ist lediglich in einer Handschrift überliefert, die in der Bibliothek des Instituts für Sprache und Literatur der Innermongolischen Akademie der Sozialwissenschaften in Hohot (VR China) aufbewahrt wird. Der Text ist in einer modernen uiguro-mongolischen Version zusammen mit einer Faksimile-Ausgabe zugänglich, siehe Jorungγ-a, Hrsg., *Erdeni tunumal neretü sudur orosiba* (Beijing 1984). Inzwischen liegen Übersetzun-

(„Lehre“) oder *burqan-u šasin* („Lehre des Buddha“) zur Bezeichnung des Buddhismus.[47] *Nom* wird auch gebraucht, aber in den meisten Fällen in seiner Bedeutung als „Schrift, Buch“,[48] „Dharma“,[49] sodann in der Trias „Buddha, Dharma, Sangha“,[50] oder in Wortverbindungen wie *nom-un qayan*, „Dharmarāja“.[51] Die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandene Chronik *Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči*[52] wiederum spricht vom Buddhismus als *šajin* (eine orthographische Variante von *šasin*/ *sasin*), oder zuweilen auch als *Čongkaba-yin sajin*,[53] wie dies auch das Geschichtswerk *Asarayči neretüyin teüke*[54] aus dem Jahr 1677 tut.

In den Kolophonen der handschriftlichen *Ganjur*-Redaktion,[55] die unter dem letzten mongolischen Grossqan Ligdan 1628/29 angefertigt wurde und zu grossen Teilen auf frühere Übersetzungen zurückgriff, werden *šasin* und die Kombination *šasin nom* zur Bezeichnung des Buddhismus benutzt.[56] *Nom* allein findet sich selten.

---

gen ins Japanische (T. Morikawa, *Study of the Biography of Altan Khan* [Fukuoka 1987]), Chinesische (Zhu rong ga, *A-le-tan han zhuan* [Hohhot 1991]), Deutsche (Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal*) und Englische (J. Elverskog, *The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century* [Leiden 2003]) vor. Mir stand eine Xerokopie der Handschrift zur Verfügung.

47 So z.B. in Fol. 20v2, 20v8/9, 20v18, 21v11, 21v15/16, 21v23, 22r1, 22v22, 25r10/11, 25v5, 25v18. Nur einmal wird *burqan nom* (23r20) benutzt.

48 Fol. 2r22, 30v8, 31v8.

49 Fol. 21r2, 23r20.

50 So z.B. in Fol. 17v13.

51 Fol. 29r10.

52 Auch als *Altan tobči anonymus* in der Forschung bekannt, siehe Ch.R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan tobči*: *Text, translation and critical notes* (Wiesbaden 1955). Neben der Ausgabe von Bawden habe ich den modernen Nachdruck benutzt (*Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči* [Kökeqota 1980]).

53 Ebd., 121 und 122.

54 Verfasst von dem Qalqa-Adligen Byamba erke Dayičing. Die relevanten Passagen finden sich in Pringlai, Hrsg., *Byamba. Asarayči neretü-yin teüke* (Ulan Bator 1960), 67ff. Es gibt ebenfalls eine innermongolische Edition dieser Chronik mit einem ausführlichen Kommentar, siehe Bayan-a, Hrsg., *Asarayči neretü-yin teüke* (Beijing 1984). Eine Beschreibung und Übersetzung liefert H.-R. Kämpfe, *Das Asarayči neretü-yin teüke des Byamba Erke Daičing alias Šamba Jasay (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts)* (Wiesbaden 1983).

55 Dieser *Ganjur* wird in St. Petersburg aufbewahrt, siehe Z.K. Kas'yanenko, *Katalog peterburgskogo rukopisnogo "Tanzhura"*: *Sostavlenie, vvedenie, transliteraciya i ukazateli* (Moskva 1993).

56 Z.B. im Kolophon zur *Bilig-ün činadu kürügsen jayun mingyan toγ-a-tu*, siehe Kas'yanenko, *Katalog,* Nr. 524, 136–138. Das unter dem Kangxi-Kaiser eingesetzte Redaktionskomitee, das die Drucklegung des *Ganjur* in den Jahren 1718–20 vorbereiten sollte, änderte die Terminologie von *nom* und *šasin* nicht, wie ein Vergleich

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sowohl in den frühen *Ganjur*-Übersetzungen als auch in den mongolischen historiographischen und biographischen Werken des 17. Jahrhunderts ein autonomer Bereich „Religion" ausdifferenziert wird, der noch synonym mit „Buddhismus" ist. Die verwendeten Bezeichnungen werden nicht zur Abbildung einer Pluralität von Religionen eingesetzt. So wird jemand, der nicht Buddhist ist, als *nom ügei*[57] bezeichnet, was hier soviel wie „ohne Religion" bedeutet. Ausserhalb des Dharma gibt es keine „Religion". Der ausdifferenzierte Bereich „Religion" ist deckungsgleich mit „Dharma". Die Nicht-Buddhisten gehören ebenfalls zu *nom*, aber zu einem „falschen" *nom*, *buruɣu nom* oder *buruɣu üjel*.

Die hier skizzierten Diskurse waren eng mit machtpolitischen Strategien seitens der tibetisch-buddhistischen Mönche verbunden, die sich sowohl über die Rhetorik der religiösen Ausgrenzung, die „Religionslosigkeit" mit „Zivilisationslosigkeit" gleichsetzte, als auch die Dichotomie zwischen Schriftlichkeit und Schriftlosigkeit soziale und politische Kontrolle aneigneten.[58] Wie erfolgreich sie waren, lässt sich zum einen an der mongolischen Gesetzgebung des späten 16. Jahrhunderts, die den gesellschaftlichen Machtverlust der Schamaninnen und Schamanen dokumentiert, ablesen. Zum anderen wurde der buddhistische Sangha nach der Eingliederung der Mongolen in das Qing-Reich[59] mit den mongolischen Fürsten politisch gleichgestellt.

---

der Kolophone ergab. Vgl. L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Vol. 1, Catalogue* (Budapest 1942), Nr. 746, 166–168. Vgl. auch die Kolophone der Nr. 510, 539, 545, 599, 616, 669, 727 im handschriftlichen *Ganjur*.

57 So in einem Fragment der Geschichte des Güsü-Lama, das um das Jahr 1600 datiert, siehe E. Chiodo, *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences, Part 2* (Wiesbaden, 2009), 166. Zur Erzählung vom Güsü-Lama siehe A.G. Sazykin, „Die mongolische ‚Erzählung über Güsü-Lama'". *Zentralasiatische Studien* 16 (1982): 111–140, und A.G. Sazykin, *Videniya buddijskogo ada. Predislovie, perevod, transliteraciya, primechaniya i glossarii* (St. Petersburg 2004), 229–242. *Nom ügei* wird auch im *Erdeni tunumal*, Fol. 25r16, zur Bezeichnung von Nicht-Buddhisten verwendet. Die Bezeichnung *nom ügei* taucht noch in einem Text aus der Mitte des 19. Jahrhunderts auf, siehe die Biographien der Jebtsundamba Qutuɣtus, Fol. 1r4.

58 Vgl. die ganz ähnlichen Strategien im frühneuzeitlichen Europa gegenüber den Bewohnern des amerikanischen Kontinents, siehe U. Brunotte, „Religion und Kolonialismus". In *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, hrsg. von H.G. Kippenberg et al., 1 (Göttingen 2009), 342–344.

59 Die Mongolen der inneren Mongolei schlossen sich 1636 den Mandschus an, die Mongolen der äusseren Mongolei im Jahr 1691.

1.3 Der religiös „Andere“: Die Kategorisierung der Schamaninnen und Schamanen

Ein analytisches Vokabular sowohl zur Eigendarstellung als auch zur Charakterisierung religiöser Opponenten entsteht oftmals in Begegnungssituationen, in denen bestehende Unterschiede ausgehandelt werden müssen. Religiöse Praktiken und Konzepte erhalten Namen und werden als standardisierte Entitäten behandelt, wenn kulturelle Grenzen überschritten werden und man sich mit neuen, potentiell konkurrierenden Traditionen auseinandersetzen muss. Die Tendenz zur Reifizierung religiöser Praktiken und Konzepte in abgeschlossene, in sich kohärente Ordnungssysteme erwächst also oft aus einer Situation der religiösen Rivalität, die häufig auch von ökonomischen Rivalitäten begleitet wird. Eine solche Situation finden wir in den mongolischen Regionen im 17. Jahrhundert vor. Zur Analyse der dort einsetzenden Entwicklung von einem exklusivistischen zu einem komparatistischen „Religionsbegriff“[60] ist es daher notwendig, die von den buddhistischen Mönchen eingesetzten Begrifflichkeiten, mit denen sie ihre religiösen Opponenten beschrieben, näher zu untersuchen.

In den meisten mongolischen Chroniken und Biographien des 17. bis 19. Jahrhunderts werden die Schamaninnen und Schamanen, die zumindest bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in den innermongolischen Gebieten und den Regionen der heutigen Mongolei ernstzunehmende Widersacher der buddhistischen Mönche waren, selten erwähnt. Die einzige Quelle, die sich ausführlich mit der Auseinandersetzung zwischen buddhistischen und schamanischen Akteuren befasst, ist die schon erwähnte Biographie des Neyiči Toyin, die 1739 verfasst wurde. Ungefähr ein Jahrhundert nach den Ereignissen abgefasst, bietet sie eine retrospektive Sicht auf diese. Andere Quellen des 18. Jahrhunderts erwähnen die Schamaninnen und Schamanen nur am Rande. In der in den Texten verwendeten Terminologie für die religiös „Anderen“ zeigen sich eindrücklich die Reifizierungsprozesse, denen die Schamaninnen und Schamanen und ihre Praktiken unterworfen wurden.

1.3.1 *Buruyu üjel/Buruyu nom*

Schon sehr früh entwickelte sich ein Diskurs über die „wahre Lehre“, den Buddhismus, und die „falsche Sicht“, die die Schamanen besitzen. In einem Textfragment über die Abweisung schlechter Omen[61] aus

60 Vgl. die Ausführungen von Haußig, *Religionsbegriff*, 29–31.

61 Text XBM 150, publiziert in Chiodo, *Manuscripts*, *Part 2*, 182.

dem Stūpa von Xarbuxyn Balgas,[62] das um das Jahr 1600 datiert werden kann, finden wir die erste Erwähnung der Bezeichnung *buruγu üjel-tü böge [idu]*[63]*γan*, „die Schamaninnen und Schamanen, die eine falsche Sicht besitzen." Der Begriff *buruγu üjel*, „falsche Sicht",[64] wurde meistens in Opposition zu *burqan-u šasin*, „Lehre des Buddha", benutzt, wie das folgende Beispiel illustriert: „In dieser Weise wurde die falsche Sicht zu ihrem Ende gebracht und die Lehre des Buddha erschien rein und klar."[65]

Der Begriff *buruγu üjel* übersetzt das tibetische *lta log*, „häretische Ansicht", und entstammt einem innertibetischen polemischen Diskurs. *Lta log* respektive *chos log* wird in tibetischen polemischen Schriften benutzt, um den doktrinären Widersacher zu betiteln. Der Gebrauch von *chos* und *chos log* ist dabei abhängig vom doktrinären Standpunkt der jeweiligen Verfasser. Die Anwendung des Begriffs *buruγu üjel* zeigt, dass zu Beginn der buddhistischen Auseinandersetzung mit den Schamaninnen und Schamanen diese aus einer normativen buddhistischen, wahrscheinlich dGe lugs pa, Perspektive gesehen wurden. Wir finden neben *buruγu üjel* auch *buruγu nom*[66] und *qaγučin ba buruγu üjel*.[67] Die *buruγu üjel-tü böge iduγan* werden

---

62 Im Jahr 1970 entdeckten der mongolische Historiker und Archäologe X. Pėrlėė und sein russischer Kollege E.V. Šavkunov im Inneren eines halbzerstörten Stūpas in der Nähe von Xarbuxyn Balgas, einer Ruinensiedlung im Süden des Bulgan-Ayimags, 240 Kilometer westlich von Ulaanbaatar, auf Birkenbast geschriebene mongolische Handschriftenreste. Circa tausend grössere und kleinere Fragmente, unter ihnen fünfzehn vollständige Texte, waren in dem Stūpa deponiert worden. Dieser Fund ist in der Mongolei nicht der einzige seiner Art, vgl. W. Heissig, *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon süme Innere Mongolei (16.–17. Jhdt.)* (Wiesbaden 1976), aber der bisher grösste. Die in Olon Süme in der Inneren Mongolei gefundenen Handschriften und die Handschriftenreste aus Xarbuxyn Balgas weisen einen gemeinsamen Bestand von elf Texten auf, der auf eine kulturelle und literarische Vernetzung der „inneren" und „äusseren" Mongolen im frühen 17. Jahrhundert schliessen lässt. Eine Beschreibung der wichtigsten Texte und Textfragmente aus Xarbuxyn Balgas gibt E. Chiodo, *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences, Part 1* (Wiesbaden 1999), sowie Chiodo, *Manuscripts, Part 2*.

63 Chiodo, *Manuscripts, Part 2*, 182, Anm. 11, schlägt die Lesung *iduγan* für das unvollständige Wort vor. Die Variante *udayan* aber ist natürlich genauso möglich. Das *Čindamani erike*, Fol. 46r26/27, schreibt z.B. *buruγu üjel-tü böge udayan*.

64 Mong. *üjel* ist ein deverbales Nomen, gebildet von dem Verb *üje-*, „sehen, erblicken", mit einem Suffix *-l*. Ein deverbales Nomen mit diesem Suffix drückt abstrakte Ideen aus, siehe N. Poppe, *Grammar of Written Mongolian* (Wiesbaden 1974), 47.

65 *Čindamani erike*, Fol. 54r11–13.

66 So z.B. bei Isibaldan, *Erdeni-yin erike*, Fol. 28r11.

67 „Alte und falsche Sicht", *Čindamani erike*, Fol. 13v24–25.

beschrieben als Anhängerinnen und Anhänger der *γadaγadu ongγod*, der „äusseren Ongγod". Mongolisch *γadaγadu* übersetzt hier das tibetische *phyi pa*, „der, der aussen ist", im Gegensatz zu *nang pa*, „der, der innen ist", nämlich derjenige innerhalb des Dharma. Die beiden Termini „aussen – innen", die ebenfalls Bestandteil innerbuddhistischer Polemiken sind, weisen darüber hinaus auch auf soziale Gruppenzugehörigkeiten hin.[68]

Die verwendeten Termini *nom, šasin* und *buruγu üjel,* die jeweils tibetische Termini übersetzen, bestätigen einen innerbuddhistischen Diskurs über den religiösen „Anderen". Ihre Anwendung verweist zum einen auf die Reifizierungsprozesse in den buddhistischen Elitendiskursen der Zeit, zum anderen bestätigt sie noch einmal den bisherigen Befund, dass das Konzept einer Pluralität verschiedener Religionen im 17. Jahrhundert nicht existiert. Die Praktiken der Schamaninnen und Schamanen werden aus einer normativen und exklusivistischen buddhistischen Sicht begrifflich gefasst, in ihrer Abweichung zur „wahren, buddhistischen Lehre". Die Begriffe *üjel*, „[Welt]Sicht", und *nom*, in diesem Kontext „Lehre", suggerieren ein Bündel von verschiedenen Konzepten, besonders in binärer Opposition zu *burqan-u šasin*. In keinem mir bekannten Text aus dem 17. und 18. Jahrhundert wird jedoch dargelegt, welche Konzepte oder welche Praktiken systematisch unter diesen Begriffen subsumiert werden. Dies bleibt unklar. Lediglich in der näheren Bestimmung *böge udaγan-nar-un buruγu üjel*, „die falsche Sicht der Schamanen und Schamaninnen" werden die Akteure dieser „falschen Sicht" benannt.[69] Genau diese Personalisierung des Religionsdiskurses aber gibt Aufschluss über das Strukturmoment, das die tibetischen Mönche dazu bewog, die Schamaninnen und Schamane als Akteure in demselben gesellschaftlichen Feld zu betrachten und sie daher demselben Klassenbegriff zuzuordnen. Ihre Tätigkeiten werden im Wettbewerb mit den buddhistischen Mönchen beschrieben: Sie sind vor allem als Heiler und Exorzisten aktiv, und die *Ongγod*, ihre Hilfsgeister, spielen eine prominente Rolle in den Texten. Damit nehmen die Schamaninnen und Schamanen, jedenfalls teilweise, dieselbe gesellschaftliche Funktion ein wie manche tibetisch-buddhistische *chos pa*. Der tibetische Ordnungsbegriff *chos pa* wird in einem neueren tibetisch-

---

68 So bei Saγang Sečen, *Erdeni-yin tobči*, Urga-Ms., Fol. 34r19–21, wo von *dotoγadu nom-tan-u üjel*, „die Sicht derer, die der inneren Lehre angehören", die Rede ist.

69 Diese Personalisierung von Religion ist auch für die europäische Religionsgeschichte konstitutiv, man denke nur an die Rede von den „Mohammedanern".

tibetischen terminologischen Wörterbuch treffend definiert als „männliche und weibliche Lamas und Laien, die der religiösen Praxis (*chos byed*) kundig sind".[70] Der Begriff umfasst damit die Totalität aller religiös Praktizierenden. Die Kategorisierung der mongolischen Schamaninnen und Schamanen vollzog sich mithin über ihre gesellschaftliche Funktion.

Die verwendeten mongolischen Begriffe, die schon genannten *üjel* (*lta*),[71] *nom (chos),* und *šasin (chos)*, sind zwar vor dem Hintergrund der tibetischen Begriffe zu lesen, sie verändern sich jedoch in den neuen Kommunikationskontexten. Schon die tibetischen Begriffe besitzen in ihren kontextuellen Bezügen eine grosse semantische Breite.[72] So kann *chos*, je nach Kontext, (1) philosophische Lehrsysteme beziehungsweise einzelne Lehrmeinungen, (2) exklusiv die buddhistische Lehre, den Dharma, (3) „Lehrtraditionen"[73] im Sinne von sozialen Gemeinschaften oder Gruppen, die spezifische Lehren und kultische Praktiken verfolgen, und (4) in der Wortkomposition *mi chos* sogar moralische und rechtliche Regeln bezeichnen. Vor dem Hintergrund der kommunikativen Situation um *chos* und *chos pa* erfassen die Aussagen auch soziale Gruppierungen und deren kommunikatives Handeln. In der beschreibenden Aneignung der von Schamanen und Schamaninnen durchgeführten Praktiken und Rituale als „Lehre" konstituierte sich eine veränderte Wahrnehmung mongolischer sozioreligiöser Realität. Die sozialen Strukturen wurden weiter verfestigt und durchliefen zugleich in der sprachlichen Aneignung einen Reifizierungsprozess, der zur Konstituierung einer „Lehre der Schamanen" führte. Besonders deutlich wird dies in der Bezeichnung *Udayun-u surtayun*, „die Lehre der Schamaninnen",[74] die in der schamanischen

---

70 *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Beijing 1985), I, 840. Unterschiedliche religiöse Spezialisten fallen in die soziale Kategorie der *chos pa*: Nonnen und Mönche, *ser khyim*, die oft als „Dorf-Lamas" bezeichnet werden, Exorzisten, Wettermacher und andere Ritualspezialisten.

71 So bei Isibaldan, *Erdeni-yin erike*, Fol. 28r12/28v1: *böge-yin üjel.*

72 Dies ist keine Besonderheit asiatischer Wissenskulturen, sondern trifft ebenso auf den Religionsbegriff (besser auch hier wohl: die Religionsbegriffe) in europäischen historischen Kontexten zu, ja sogar für den akademischen Religionsdiskurs, wie Martin Riesebrodt erst vor kurzem wieder festgehalten hat, siehe M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen* (München 2007), 27–29.

73 Zumeist, aber nicht ausschliesslich, in der Komposition *chos lugs*.

74 Die Bezeichnung deutet einmal mehr auf die Bedeutung der Schamaninnen in den mongolischen Gesellschaften hin. In den hier besprochenen Texten werden gleichbedeutend mit männlichen Schamanen weibliche Schamanen genannt. Ob es mehr weibliche als männliche Schamanen in den historischen mongolischen Gesellschaften gab, ist heute jedoch nicht mehr zu eruieren. Die Bedeutung und Rolle der

Chronik *Ongγod qar-a sakiγus-un teüke sudur bičig* gebraucht wird.[75] Mongolisch *surtaγun* bedeutet wörtlich „das, was gelehrt oder studiert wird, Wissenschaft, Regeln, Lehren". Während die Chronik die Praktiken der schamanischen Akteure in einem fast episch anmutenden Narrativ erzählt, verweist der rhetorische Gebrauch von *surtaγun* eindrücklich auf die Selbstverständlichkeit, die die diskursiv hergestellte „Lehre" der Schamaninnen und Schamanen im 18. Jahrhundert erreicht hat.

Neben der Bezeichnung *buruγu üjel* werden weitere Begriffe zur Kennzeichnung der „schamanischen Lehre" gebraucht, die ebenfalls eine homogene Lehre respektive Weltsicht evozieren. So findet sich im Kolophon einer frühen Übersetzung des tibetischen *`Dzangs blun* die Bezeichnung *qara jüg*, „schwarze Richtung",[76] die ab dem 18. Jahrhundert ihre Fortsetzung in *qara šasin* respektive *qara nom*, „schwarze Lehre", fand. Auf die beiden letztgenannten Begriffe wird weiter unten noch eingegangen werden.

1.3.2 *Böge mörgöl*

Ebenfalls im Gebrauch war (und ist) ein binäres Begriffspaar, das „buddhistische Lehre" gegenüber einer „schamanischen Lehre" abgrenzt, *šasin mörgöl* und *böge mörgöl*.[77] Mongolisch *mörgöl* bedeutet wörtlich „Verbeugung", die körperliche Verrichtung der Ehrerbietung betonend. Beide Begriffe können wörtlich übersetzt werden mit „Ver-

---

weiblichen Schamanen, vor allem in sibirischen Gesellschaften, wird seit längerem kontrovers in der Forschung diskutiert, vgl. R. Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination* (Hambledon; London 2001), 104–109. Die europäische Darstellung des Schamanen als mehrheitlich männlich verdankt sich sicherlich zu einem Teil auch dem männlichen Blick der frühen Reisenden und Ethnographen.

75 S. 4, 1–2.

76 Tib. *`Dzangs blun zhes bya ba'i mdo,* Mong. *Üliger-ün dalai sudur orosiba*, siehe Ligeti, *Catalogue*, Nr. 1103. Der Original-Titel der von dem berühmten Übersetzer Siregetü güsi čorji angefertigten Übersetzung lautete *Siluγun onol-tu kemegdekü sudur*. Das Werk wird mit diesem Titel noch im handschriftlichen *Ganjur* genannt, siehe Kas'yanenko, *Katalog*, Nr. 839. Die hier zitierte Übersetzung wurde jedoch von einem Zeitgenossen von Siregetü güs.i čorji, dem Toyin guosi, unter dem Titel *Siluγun budaγun üye onoqui neretü sudur* zwischen 1578 und 1612 übersetzt. Diese Übersetzung lag mir nicht vor, der Kolophon ist jedoch in lateinischer Umschrift (zusammen mit einer deutschen Übersetzung) publiziert in W. Heissig, „Toyin guosi ~ Guisi alias Čortu guisi: Versuch einer Identifizierung", *Zentralasiatische Studien* 9 (1975): 361–446, hier 391–408. Für *qara jüg* siehe S. 398.

77 Z.B. im *Qori kiged aγuγin buriyad-nar-un urida-daγan boluγsan* (1863), 21ff. und im *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uγ ijaγur-un tuγuju* (1875), 91ff.

beugung vor dem Dharma“ respektive „Verbeugung vor dem Schamanen“. Sie betonen die sichtbaren und performativen Aspekte, die dem mongolischen Verständnis von Religion eingeschrieben sind, und verweisen auf eine hierdurch bedingte erfolgreiche Missionierungsstrategie. Die Buddhisierung der mongolischen Gesellschaften vollzog sich unter anderem auch deshalb so schnell, weil Mongolen und Tibeter einen ähnlichen *Habitus* in einem gemeinsamen religiösen Feld teilten.[78] Der historisch und gesellschaftlich bedingte *Habitus* wird durch individuelle und kollektive Erfahrungen konstituiert. Seine Schemata sind implizit und bilden in diesem Zustand die Grundlage für die Orientierung in der sozialen Welt. Der Habitus bedingt unsere Existenzweise bis in die körperlichen Ausdrucksformen, er ist „ein Zustand des Leibes“.[79] Die schnelle Ausbreitung und Durchsetzung des Buddhismus in den mongolischen Regionen verdankte sich gerade solchen performativen Strategien.[80] Die Aufforderung, „den Dharma zu verbreiten“ (*nom-i delgerekü*), wie es in zeitgenössischen Werken stets heisst, implizierte vor allem, buddhistische Rituale und Praktiken durchzusetzen und körperlich einzuschreiben, in lauten Rezitationen von Mantras und Dhāranīs, in Praktiken und Ritualen. Es ging um körperliche Performanz, und in einem zweiten Schritt, in der Aneignung von gesellschaftlicher Macht, um räumliche Präsenz. Der Dharma musste öffentlich verrichtet werden, vor einem Publikum. Wenn wir in diesem spezifischen historischen und lokalen Kontext also von „Religion“ sprechen, sollten wir uns bewusst sein, dass wir es mit einem Verständnis von Religion zu tun haben, das spezifische Aspekte betont, die in unserem alltagssprachlichen Verständnis und in der Religionswissenschaft verwendeten Religionsbegriffen oft nicht im Vordergrund stehen. „Religion“ (*mörgöl*) meint hier die Verrichtung, den leiblichen Vollzug, von Praktiken und Ritualen. *Mörgöl* wird jedoch meiner Kenntnis nach in den Quellen

---

78 Gemäss Pierre Bourdieu sind *Habitusformen* “Systeme dauerhafter *Dispositionen*, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmässig‘ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein“ (Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1976), 165).

79 Siehe P. Bourdieu, *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft* (Frankfurt am Main 1987), 126.

80 Vgl. hierzu K. Kollmar-Paulenz, „Embodying the Dharma: The Buddhist Way into Mongolia“ in *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*, hrsg. von I. Keul (Berlin; Boston 2012), 239–261.

nur als Bezugswort für „Schamanismus“ und – seltener – für „Buddhismus“, und auch hier nur als Teil des Paars *böge mörgöl*/*šasin mörgöl* verwendet.

Wie weit die Reifizierung der Schamaninnen und Schamanen als homogene Gruppe bereits am Ende des 17. Jahrhunderts fortgeschritten war, lässt sich an einem Artikel im so genannten „Gesetzbuch des Kangxi“ für die Qalqa-Mongolen ablesen, das nach 1694 in mongolischer und mandschurischer Sprache veröffentlicht wurde.[81] Die Qalqa-Mongolen hatten kurz zuvor, 1691, auf dem berühmten Fürstentag von Dolonnor dem Kangxi-Herrscher den Gefolgschaftseid geleistet. Das Gesetzbuch enthält insgesamt 152 Gesetzesartikel, von denen einer über die „Gemeinschaft der buddhistischen Lamas und die Gemeinschaft der Schamanen und Schamaninnen“ (*lam-a-nar-yin ayimaγ: böge iduγan-u ayimaγ*) handelt. Der Artikel enthält Anweisungen, wie mit Lamas respektive Schamaninnen und Schamanen umgegangen werden soll, die gegen die Regeln (*yosun*) ihrer Gemeinschaft verstossen haben. Die Begegnung und Auseinandersetzung zwischen buddhistischen Mönchen und einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten und der sie begleitende und modellierende Diskurs hatte damit zur Folge, dass die zuvor nur lose miteinander in Kontakt stehenden, in ihren jeweiligen lokalen Sozialkontexten sehr unterschiedlich integrierten rituellen Akteure, die als *böge* und *iduγan* bezeichnet wurden, von der Qing-Regierung als homogene überregionale Gemeinschaft mit eigenen Verhaltensregeln betrachtet und behandelt wurden. Damit hat ein Reifizierungsprozess, der von den buddhistischen tibetischen und mongolischen Eliten auf diskursiver Ebene in Gang gesetzt worden ist, seine Entsprechung in der Gesetzgebung und wohl auch der sozialen Realität gefunden. Hier bestätigt sich eindrücklich Foucaults Diktum, dass Diskurse Praktiken sind, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“[82]

---

81 Diese Sammlung von einzelnen Gesetzen wird in der Staatsbibliothek Ulaanbaatar aufbewahrt unter dem Titelvermerk *Γadaγadu mongγol-un törö-yin jasaqu yabudal-un yamun-un engke amuγulang-un üye-e-dü 1693 on-du keblegsen, dotor-a 1629 on-ača ekileged uday-a daray-a qaγad-un üy-e-dü jarlaγsan čaγaja-du-i jasamjilaγsan mongγol-un čaγajan-u bičig*, vgl. D. Heuschert, *Die Gesetzgebung der Qing für die Mongolen im 17. Jahrhundert anhand des Mongolischen Gesetzbuches aus der Kangxi-Zeit (1662–1722)* (Wiesbaden 1998), 47. Wie Heuschert hervorhebt, kann das im Titelvermerk erwähnte Publikationsdatum 1693 nicht korrekt sein, weil der jüngste Gesetzesartikel der Sammlung aus dem Jahr 1694 datiert.

82 M. Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main 1997), 74.

1.4 Šasin als komparatistischer Begriff

Die Präferenz für *šasin* setzte sich in den mongolischen Werken des 18. und 19. Jahrhunderts fort, wie die Analyse der drei wichtigen mongolischen Chroniken *Altan kürdün mingγan kegesütü bičig*,[83] *Bolor erike*[84] und *Bolor toli*[85] sowie der Biographien der Jebtsundamba Qutuγtus[86] ergab.

Im 18. und 19. Jahrhundert emanzipierte sich der Begriff *šasin*, und, in weit geringerem Masse, auch *nom*, von seiner ausschliesslich buddhistischen Bedeutung. Er wurde zunehmend komparatistisch verwendet in dem Sinne, dass er nun dazu diente, verschiedene als funktional äquivalent erfasste Teilbereiche der Wirklichkeit unter einem Oberbegriff zu subsumieren. Diese Entwicklung ist wohl im Wesentlichen durch die Auseinandersetzung mit den Schamaninnen und Schamanen angestossen worden. Für diese finden wir nun den Terminus *böge-ner-ün šasin*,[87] aber auch verstärkt das pejorative

---

[83] 1739 von Siregetü guosi dharma verfasst, siehe Heissig, *Familien- und Kirchengeschichtsschreibung*, 134–159. Ich habe das von Heissig herausgegebene Manuskript benutzt, siehe W. Heissig, Hrsg., *Altan kürdün mingγan gegesütü bičig: Eine mongolische Chronik von Siregetü Guosi Dharma (1739), Herausgegeben und mit Einleitung und Namensverzeichnis versehen* (Kopenhagen 1958). Siregetü guosi dharma gebraucht fast ausschliesslich *šasin*, siehe III, Fol. 4r9 und 10, IV, Fol. 14v5 und 6, 20v1, und V, Fol. 2v8 und 13r2. Der Buddhismus in der Mongolei wird darüber hinaus oft spezifiziert als *bConggaba-yin šasin* (im 4. und 5. Buch), den dominanten dGe lugs pa-Diskurs des 18. Jahrhunderts abbildend.

[84] Diese Chronik wurde 1774/75 von dem Adligen Rasipungsuγ verfasst, siehe W. Heissig, *Bolur Erike „Eine Kette aus Bergkristallen". Eine mongolische Chronik der Kienlung-Zeit von Rasipungsuγ (1774/75). Literaturhistorisch untersucht* (Peiping 1946), und Heissig, *Familien- und Kirchengeschichtsschreibung*, 198–200. Ich habe die Edition von Mostaert und Cleaves benutzt, siehe A. Mostaert und F.W. Cleaves, Hrsg., *Bolor Erike. Mongolian Chronicle by Rasipungsuγ. 5 vols.* (Cambridge, MA 1959). Rasipungsuγ spricht meistens von *burqan-u šasin* und *bCongkaba-yin degedü šasin*.

[85] Zwischen 1834 und 1837 von dem buddhistischen Mönch Jimbadorji verfasst, siehe W. Heissig, Hrsg., *Bolur Toli „Spiegel aus Bergkristall" von Jimbadorji (1834–1837). Buch III: Geschichte der Mongolen* (Kopenhagen 1962). Jimbadorji behandelt die Konversion der Mongolen zum Buddhismus ähnlich wie Saγang Sečen, den er vermutlich als Vorlage benutzt hat, vgl. *Erdeni-yin tobči*, Fol. 76v14ff, und *Bolor toli*, Buch III, 54–58.

[86] Fol. 1r1, 1r34 usw. Das von mir benützte Manuskript hat keinen Titel, siehe Ch.R. Bawden, *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes* (Wiesbaden 1961). Ein anderes Manuskript des Textes trägt den Titel *Boγda jebcundamba qutuγtu-yin namtar-a*. Dieses Werk eines anonymen Autors ist in das Jahr 1859 zu datieren, wie eine Bemerkung auf Fol. 47v3–4, verrät.

[87] So in der Chronik *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uγ ijaγur-un tuγuji*, 92ff. Die Chronik *Qori kiged ayuγin buriyad-nar-un urida-daγan boluγsan anu* aus

qara šasin („schwarze Lehre“)[88] gegenüber *sira šasin* („gelbe Lehre“).[89] *Sira šasin* bezeichnet dabei die bei den Mongolen verbreitete tibetische Form des Buddhismus allgemein, wobei die dGe lugs pa-Lehrtradition zur Norm erhoben wurde.[90] *Qara šasin* avancierte interessanterweise sehr schnell zur Eigenbezeichnung der schamanischen Akteure, und zwar ebenfalls in einer reifizierenden Konnotation. Schamaninnen und Schamanen bekannten sich zu einer „schwarzen Lehre“.[91] Die Farbe der Schamaninnen und Schamanen ist bei den Mongolen seit dem 13. Jahrhundert weiss. Warum sie diese pejorative Fremdbezeichnung übernahmen, ist unklar. Auch heute bezeichnen sich Schamaninnen und Schamanen als dem *qara šasin* zugehörig.

Neben der „buddhistischen“ und „schamanischen Lehre“ werden in mongolischen Quellen seit dem frühen 17. Jahrhundert auch muslimische Völker wie die Kasachen oder die Uiguren erwähnt. Der Islam wurde seit dem 19. Jahrhundert ebenfalls dem Ordnungsbegriff *šasin* zugewiesen und als *Lalu-yin šasin* bezeichnet. Attributive Bestimmungen spezifizierten also die Gruppenzugehörigkeiten. So wird das Christentum als *Keristos-un šasin* bezeichnet. Die „inneren“ und „äusseren“ Mongolen wurden mit dieser Religion erst im 19. Jahrhundert (erneut)[92] bekannt, während die Buryatmongolen schon früher der christlichen Missionierung ausgesetzt waren.

---

dem Jahr 1863 behandelt auch *keristos-un šasin*, die „Religion des Christus“, siehe S. 15.

88 Die Verunglimpfung der religiösen Konkurrenz fällt in der Chronik *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uɣ ijaɣur-un tuɣuji* sehr scharf aus. Der Autor spricht dort vom *böge-ner-ün šasin* als von einem „verdorbenen System“ (*qačaɣai yosun*) und bezeichnet die Schamanen als *mekeči*, „Betrüger, Scharlatane“, siehe *op. cit.*, 115.

89 Die Bezeichnung geht auf die gelbe Kopfbedeckung der dGe lugs pa-Mönche zurück.

90 Siehe z.B. die Biographien der Jebtsundamba Qutuɣtus, Fol. 1r8.

91 Auf eine weitere inner-schamanische Einteilung, die zumindest in der östlichen Mongolei noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Bedeutung war und zwischen so genannten „weissen Schamanen“ (*čaɣan böge*) und „schwarzen Schamanen“ (*qara böge*) unterschied, kann hier nicht eingegangen werden. Die „schwarzen Schamanen“ wurden in dieser Unterscheidung als die mächtigeren angesehen, die der „alten, reinen“ Schamanen-Lehre folgen, während die „weissen Schamanen“ als „buddhisierte“ Schamanen galten, siehe Heissig, „Persecution“, 205 und 210.

92 Das Christentum in seiner nestorianischen Form besass im mongolischen Weltreich viele Anhänger unter den mongolischen Eliten.

1.5 Zwischenergebnisse

Zusammenfassend kann vorerst festgehalten werden, dass die tibetischen intellektuellen Eliten im Laufe der Jahrhunderte eine ausdifferenzierte Terminologie entwickelt haben, sowohl die eigene Lehre beziehungsweise das Lehrsystem, sodann die innerbuddhistischen Opponenten als auch nicht-buddhistische Lehrsysteme zu benennen. Im tibetischen Kontext finden wir schon früh einen komparatistischen terminologischen Gebrauch, z.B. in der Bezeichnung *kla klo'i chos* für den Islam.[93] Als sozialer Ordnungsbegriff umfasste das semantische Feld von *chos* aber auch die Akteure im religiösen Feld, die *chos pa*. Aufgrund funktionaler Analogien zu den Akteuren im tibetischen religiösen Feld wurden die entsprechenden Ordnungsbegriffe im mongolischen soziokulturellen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts auf bestimmte mongolische rituelle Praktiken und deren Träger angewendet. Die verwendeten Begriffe *šasin* und *nom* entstammen der religiösen Terminologie.[94] Sie dienten zum einen der Abgrenzung gegen aussen, zum anderen aber seit dem 18. Jahrhundert auch dazu, bestimmte, als äquivalent erfasste Teile der eigenen und fremder Wirklichkeiten unter einem Oberbegriff zu subsumieren.

Eine gewisse Standardisierung hinsichtlich der komparatistischen Termini lässt sich in den untersuchten Quellen feststellen. Obwohl sich *šasin* und, in geringerem Masse, *nom*, durchgesetzt haben, finden sich aber sowohl im 18. als auch im 19. Jahrhundert noch eine ganze Reihe weiterer Bezeichnungen, die neben diesen beiden ebenfalls teilweise in komparatistischer Bedeutung verwendet werden, so z.B. *surtaγun* oder *yosun*,[95] ein Begriff, dessen Bedeutungsspanne im

---

93 Siehe z.B. den erläuternden Kommentar der Vimalaprabhā zur Lehre des Islam: „... der Schöpfer Rahman erschafft alle beweglichen, belebten und unbewegten, unbelebten Dinge. Indem die weissgekleideten Häretiker, die *sTag gzig* genannt werden, den Schöpfer Rahman, den Grund ihrer Befreiung (*thar pa*), zufrieden stellen, erlangen sie sicherlich den Himmel (*mtho ris)*, und indem sie ihn nicht zufrieden stellen, die Hölle. So ist die Lehre (hier: *bstan pa*) des Rahman" (*Vimalaprabhā-nāma mūlatantrānusārinī dvādaśasāhasrikālaghu kālacakra-tantrarāja-tīkā,* tib. Titel *bsDus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi `khor lo'i `grel bshad rtsa ba'i rgyud rjes su `jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa'i `od ces bya ba*. Ich benutze die von Bu ston Rin chen grub (1290–1364) redigierte Ausgabe, siehe L. Chandra, Hrsg., *The Collected Works of Bu-ston*, Part II (KHA), Textabb. 203,2–4).

94 Dies ist kein Spezifikum buddhistischer Wissenskulturen. Auch in Europa ist der Aufklärungsdiskurs aus einer religiös definierten Tradition entstanden, siehe Schulze, „Weltbilder", 168.

95 So in der Biographie des 2. lCang skya Qutuγtu Rol pa'i rdo rje, siehe *rDo rje `chang lcang skya rol pa'i rdo rje ye shes bstan pa'i sgron me dpal bzang po'i rnam par thar pa dad pa'i padmo rnam par `bye dpa nyi ma'i òd zer zhes bya ba bzhugs*

18. Jahrhundert von „Brauch, Sitte, sozial akzeptierte Regel“, über „Gewohnheit“ bis zu „System, Methode“ reicht.

Festzuhalten ist auch, dass wir in den mongolischen buddhistischen Elitendiskursen ebensolche Reifizierungsprozesse hinsichtlich des so genannten „Schamanismus“ feststellen können, wie sie uns wohlbekannt sind aus der europäischen Geistesgeschichte gerade der letzten Jahrhunderte, deren Kind ja auch die Religionswissenschaft ist. Wie schon Michael Pye auf der 2. AKAR-Tagung festgestellt hat:

> Reification [...] seems to be a characteristic of at least one phase in the emergence of any historical view of religions, in East Asia as well as in the Western world. Significantly, therefore, it is not just some kind of western disease.[96]

Der Frage, inwieweit der mongolische “Schamanismus”-Diskurs den europäischen beeinflusst hat, kann hier nicht weiter nachgegangen werden.[97]

2 Auf dem Weg zu einer globalen Religionsgeschichte

2.1 Die „Glokalisierung“ des Religionsdiskurses

2.1.1 *Der mongolische Schamanismus*

Der Siegeszug des komparatistischen Begriffs *šasin* hat sich im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts fortgesetzt. Die mongolischen Kultur- und Sozialwissenschaften kommen ohne diesen Begriff nicht

---

so/ Včir dhar-a ljang sky-a lilida bajar-a jñana šasan-a dibi srii badr-a-yin čadig süsüg-ün lingqu-a-yi teyin büged negegči naran-u gerel kemegdekü orosiba, Fol. 140r21, wo die tibetische Bon-Religion und die dGe lugs pa-Lehre als *bomo-yin yosun* und *dge legs ba-yin yosun* bezeichnet werden. Für das mongolische *yosun* schreibt der tibetische Text *lugs*. Die Biographie wurde 1787 von Ngag dbang thub bstan dbang phyug verfasst. Der Faksimile-Text der tibetischen und mongolischen Fassung ist enthalten in H.-R. Kämpfe, *Ñi ma'i `od zer/ Naran-u gerel. Die Biographie des 2. Pekinger lČan skya-Qutuqtu Rol pa'i rdo rje (1717–1786). Herausgegeben, eingeleitet und zusammengefasst* (St. Augustin 1976).

96 M. Pye, „Overcoming Westernism: The End of Orientalism and Occidentalism“. In *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, hrsg. von Peter Schalk et al. (Uppsala 2003), 111, Anm. 40.

97 Siehe hierzu K. Kollmar-Paulenz, „The Invention of „Shamanism“ in 18th Century Mongolian Elite Discourse“. In *Rocznik Orientalistyczny* (im Druck).

aus, wie schon die Titel der zahlreichen Buchpublikationen im Bereich der Kulturwissenschaften zeigen.[98] Heute wird in sämtlichen, in mongolischer Sprache verfassten wissenschaftlichen Werken durchgängig *šasin* gebraucht. Am deutlichsten wird dies am Titel des 1996 von einem Autorenkollektiv veröffentlichten zweisprachigen „Wörterbuchs der Religionen", des *Šasin-u toli*,[99] wörtlich „Spiegel der Religionen", das neben dem Buddhismus tibeto-mongolischer Prägung, dem es den grössten Raum zugesteht, die historischen und zeitgenössischen religiösen Traditionen der Welt beschreibt. Die Begrifflichkeit, so unter anderem *yuda šasin* für „jüdische Religion" oder auch das schon bekannte *böge-yin šasin*, „Religion der Schamanen", schreibt die in den letzten Jahrhunderten entwickelte Begrifflichkeit fort. Es wäre daher sachlich nicht zutreffend, von der Annahme auszugehen, dass in Ermangelung eines eigenen Begriffs zeitgenössische mongolische Autoren den europäischen Begriff „Religion" übernommen hätten und ihn mit dem mongolischen Wort *šasin* übersetzten. Eine solche Annahme würde die mongolischen Wissenskulturen und deren jahrhundertelange Begriffsgeschichte ignorieren. *Šasin* leistet viel mehr, als lediglich die Übersetzung eines europäischen Begriffs zu liefern: Der moderne Begriff greift auf die entsprechenden historischen mongolischen Bedeutungen zurück. Mit der Begrifflichkeit werden auch die je eigenen Wissensordnungen und Weltkonzepte transportiert. Der Einfluss der globalisierten, vor allem protestantisch geprägten „westlichen" Religionsdiskurse ist jedoch ebenfalls unübersehbar. Im Folgenden soll das Zusammenspiel zwischen lokalen Diskursen und den globalisierten europäisch-amerikanischen Diskursen über „Religion" am Beispiel der verschiedenen „Schamanismus"-Konstruktionen veranschaulicht werden.

Wie schon erwähnt, ist die terminologische Reifizierung der „Lehre der Schamanen" in den Texten des 17. bis 18. Jahrhunderts gut greifbar, aber die im Diskurs konstruierte „Lehre der Schamanen" erhält inhaltlich nur wenig Konturen. Wir erfahren lediglich, dass Schamanen und Schamaninnen sich durch Krankenheilungen und Exorzismus auszeichnen. Erst buryatmongolische Chroniken des 19. Jahrhunderts bieten ausführliche und systematische Darstellungen der

98 Siehe z.B. Altanγarudi und Bao De, *Mongγoljin-u šasin surtaγun* („Die religiösen Traditionen der Mongolen") (Qayilar 1995), Coyiji, *Mongγol-un burqan-u šasin-u teüke* („Geschichte des mongolischen Buddhismus"), *2 Bde.* (Kökeqota 1998 und 2003), Sutubilig, *Chos lugs kyi tshig mdzod/ šasin-u toli* („Wörterbuch der Religionen") (1996).

99 Der tibetische Titel lautet wörtlich „Schatzhaus der Religionssysteme". Für die bibliographischen Angaben siehe die vorherige Anmerkung.

„Lehre der Schamanen“. Die Chronik *Qori kiged ayuyin buriyad-nar-un urida-dayan boluysan anu* enthält eine Entstehungsgeschichte der „Lehre der Schamanen“, gibt eine Beschreibung der schamanischen Ausrüstung, erklärt Zweck und Ziel des Schamanisierens und beschreibt anschliessend ausführlich die verschiedenen Tätigkeiten der Schamanin respektive des Schamanen. Genannt werden hier die Heilung von Kranken durch die Evokation eines *Ongyon*; der Exorzismus böser Geister (*čidkür*), die in ein Substitut, das anschliessend verbrannt wird, gebannt werden, oder in ein Tier, das geschlachtet wird; die Divination (*tölge*) aus dem Schulterblattknochen eines Schafs und die Vertreibung böser Geister, die am Besitz (*ed tavar*) einer Person Schaden anrichten. Schamaninnen und Schamanen vollziehen aber auch Invokationen durch Segenssprüche, Segnungen und ähnliches, um die Familie, die Kinder, das Vieh, oder die Jäger auf der Jagd vor bösen Geistern oder ansteckenden Krankheiten zu beschützen, und um allgemein Glück, Segen und Wohlstand zu bringen.[100]

Es ist bekannt, dass die Schamaninnen und Schamanen die Weltwahrnehmung der Gemeinschaft, zu der sie gehörten, teilten.[101] Sie waren Ritualspezialisten und vor allem im Bereich der Krankenheilungen aktiv. Darüber hinaus aber bildeten die schamanischen Praktiken und Rituale nur einen Teil der Vielzahl an mongolischen religiösen Praktiken, die die buddhistischen Mönche vorfanden. Rituelle Praktiken und Vorstellungen wie der Bergkult,[102] der Feuerkult[103] und die Verehrung der Herdgottheit,[104] der Kult des „Weissen Alten“ (čayan ebügen)[105] oder des Epenhelden Geser Qan,[106] sowie eine Viel-

---

[100] *Qori kiged ayuyin buriyad-nar-un urida-dayan boluysan anu*, 17,4–19,12. In der Darstellung liegt der Fokus auf den Praktiken. Der Autor hebt sogar hervor, dass die Schamaninnen und Schamanen weder Schriften (*nom bičig*) noch dogmatische Lehren (*suryal*) besässen (S. 20).

[101] Heissig, *Religionen der Mongolei*, 349–420. Heissig unterteilt in eine mongolische „Volksreligion“, „Schamanismus“ und „Lamaismus“, i.e. tibetischen Buddhismus. Vgl. auch Á. Birtalan, „Die Mythologie der mongolischen Volksreligion“. In *Wörterbuch der Mythologie* hrsg. von E. Schmalzriedt und H. W. Haussig. *I. Abteilung: Die alten Kulturvölker; 34. Lieferung* (Stuttgart 2001).

[102] M. Tatár, “Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 30, no.1 (1976): 1–58.

[103] Grundlegend zum Feuerkult Nima, *Mongyolčud-un yal* (Kökeqota, 2003); siehe auch Ch. Atwood, „Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult“. *History of Religions* 36/2 (1996): 112–139.

[104] Hierzu siehe D. Dumas, *Aspekte und Wandlungen der Verehrung des Herdfeuers bei den Mongolen. Eine Analyse der mongolischen „Feuergebete“* (Bonn 1987).

[105] Eine autochthone mongolische Gottheit, die für das Vieh und die Fruchtbarkeit zuständig ist, siehe Heissig, *Religionen der Mongolei*, 383–389. Čayan ebügen, der in

falt von verschiedenen Gottheiten und Geistern spielten (und spielen teilweise heute noch) eine wichtige Rolle im täglichen Leben. Die meisten dieser Rituale und Praktiken wurden von den buddhistischen Mönchen nicht mit den Schamaninnen und Schamanen als deren hauptsächlichen Akteuren in Verbindung gebracht und daher in den Jahrzehnten der Etablierung des Buddhismus im ausgehenden 16., frühen 17. Jahrhundert nicht verboten und verfolgt, sondern langsam buddhisiert. Noch im 19. Jahrhundert wurden die Rituale der Bergverehrung, der Herdgottheit, des *obo*-Kultes und andere mehr nicht mit der „Lehre der Schamanen" assoziiert, wie die oben erwähnte buryatmongolische Darstellung verdeutlicht, in der sie nicht erwähnt werden. Dies bestätigt auch die Chronik *Qori-yin arban nigen ečige-*

Tibet als *sGam po dkar po* bekannt ist, wurde in das buddhistische Pantheon integriert, wovon eine Reihe von Ritualtexten und Gebeten zeugen, siehe auch A. Sárközi, „Incense-offering to the White Old Man". In *Documenta Barbarorum*: *Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag* hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers (Wiesbaden 1983), 357–369. Eines der populärsten Gebete an den „Weissen Alten", das *Γajar usun-i nomuγadqan daruγulun čidaγči neretü sudur*, hat die Form eines buddhistischen Sūtras und verfügt sogar über einen erfundenen chinesischen Titel, obwohl kein Sūtra dieses Titels im chinesischen Kanon bekannt ist. Im *Tsam*-Tanz spielte der „Weisse Alte" die Rolle des Spassmachers, siehe die historische Aufnahme vom Tsam-Tanz 1937 in Urga, dem heutigen Ulaanbaatar, in P. Berger, „Buddhist Festivals in Mongolia". In *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan* hrsg. von ders. und T. T. Bartholomew (San Francisco 1995), 152. Während der Christianisierung der Buryatmongolen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde der Weisse Alte mit dem russisch-orthodoxen Heiligen Sankt Nikolaus identifiziert.

106 Das klassische Werk zum mongolischen Geser-Epos ist immer noch C. Damdinsüren, *Istoricheskie korni Gėsėriady* (Moskva 1957). Geser wurde schon früh mit Bisman tngri, Skt. Vaiśrāvana, identifiziert. Im mongolischen Buddhismus hat er eine Doppelfunktion: zum einen ist er einer der vier Lokapāla, zum anderen ist er eine Reichtumsgottheit und gehört zu den so genannten *Tngri*, einer Gruppe autochthoner Gottheiten (die ebenfalls mit buddhistischen Gottheiten eine Symbiose eingingen). Die Qing-Herrscher förderten den entstehenden Geser Qan-Kult und identifizierten Geser mit Guan Di, dem Helden des chinesischen historischen Romans „Drei Königreiche" und Kriegsgott, vgl. P. K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley u.a. 2002), 244–245 und 284–285. Es gab jedoch vonseiten des Sangha auch Widerstände gegen einen buddhistischen Kult Geser Qans, da schon in der frühen gedruckten Version des Epos aus dem Jahr 1617 in manchen der Geschichten ein deutlich anti-monastischer Ton erkennbar ist. So wird in einer Geschichte Geser Qan von einem Ungeheuer (mong. *mangγus*), das sich als inkarnierter Lama (*qubilγan*) verkleidet hat, in einen Esel verwandelt. In den buryatmongolischen Versionen des Epos verschwindet das buddhistische „setting" schliesslich völlig. Mongolische Gebete an Geser Qan beschreiben den Epenhelden als Berg- und Kriegergottheit, der zum Schutz der Viehherden angerufen wird und Erfolg auf Kriegszügen, in der Jagd und bei den männlichen Wettkämpfen Ringen, Pferderennen und Bogenschiessen verspricht.

yin jun-u uγ ijaγur-un tuγuji, die dem Kapitel zum Buddhismus bei den Buryatmongolen ein Kapitel zum *Böge-ner-ün mörgöl* folgen lässt.[107] Das Kapitel behandelt die Entstehung der Schamanen und Schamaninnen und geht ausführlich auf ihre Praktiken und Ziele ein. Im Unterschied zur erstgenannten Chronik räumt der Autor Yamdan Yumsunov der Beschreibung verschiedener *Tngri*,[108] die als „Anrufungsstützen" (*jalbariday sitügen*) dienen, breiten Raum ein. Weitere mongolische alltagsreligiöse Praktiken erwähnt er nicht. Aus den mongolischen Darstellungen des 19. Jahrhunderts gewinnen die Leser das Bild einer „Lehre der Schamanen", die auf sehr spezifische Ritualpraktiken fokussiert, welche allesamt das Ziel verfolgen, den Menschen praktische Lebenshilfe zu geben.

Heute hat sich die Darstellung der „schamanischen[109] Lehre" (*böge mörgöl/ böge-yin šasin*) signifikant geändert. Die mongolische kulturwissenschaftliche Forschung der letzten zwanzig Jahre behandelt unter dem Oberbegriff „Schamanismus" so gut wie alle alltagsreligiösen Verrichtungen. So finden sich in den einschlägigen Publikationen der Opferkult an die Herdgottheit, die Verehrung der Berge und der Gewässer, der Kult des „Weissen Alten" und anderes mehr als Bestandteile des „Schamanismus" abgehandelt.[110] Der spezifisch mongolische „Schamanismus"-Diskurs, in dem schon lange vor der europäischen Konstruktion eines „Schamanismus" als distinkter Religionstypus eine „Lehre der Schamanen" kreiert wurde, ist hier eine Synthese eingegangen mit dem europäisch-amerikanischen „Religionsdiskurs", der die alltagsreligiösen Verrichtungen in sein Schamanismus-Konzept integriert.[111] In vielen rezenten mongolischen Darstellungen besitzen die Mongolen zwei Religionen, den Schamanismus und den Buddhismus.[112] Die in früheren Jahrhunderten im Diskurs nicht sys-

---

107 S. 63–91: *šasin mörgöl-ün üjere*, S. 91–115: *böge-ner-ün mörgöl-ün üjere*.

108 Wörtlich „Himmlische", eine wichtige Gruppe mongolischer Gottheiten, die in das buddhistische Pantheon integriert wurden.

109 Die mongolischen Sprachen kennen kein grammatisches Adjektiv, sondern nur Nomen. Nomen können im Satz nominale oder adjektivische Funktion einnehmen. Mong. *böge* kann also, je nach Kontext, entweder „Schamane" oder „schamanisch" bedeuten.

110 Siehe z.B. das Inhaltsverzeichnis des 1991 erschienenen Werks von L. Qurčabaγatur und Č. Üjüm-e, *Mongγol-un böge mörgöl-ün tayilγ-a takilγ-a-yin soyul* („Die Opfer-Kultur der schamanischen Religion der Mongolen").

111 Vgl. z.B. Ch. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* (New York 2004), 465, oder Á. Birtalan, „Die Mythologie der mongolischen Volksreligion". In *Wörterbuch der Mythologie*, hrsg. von E. Schmalzriedt und H. W. Haussig,. *I. Abteilung: Die alten Kulturvölker*, 34. Lieferung (Stuttgart 2001).

112 So schreibt der Historiker Liu Jin Süe in seiner „Kurzen Geschichte der Mongo-

tematisierten religiösen Rituale und Praktiken werden unter „Schamanismus“ subsumiert. Dies ist nicht nur im Wissenschaftsdiskurs so, sondern auch im gesellschaftlichen Kontext. Diese Sicht wird heute von allen geteilt, sie ist die einzig mögliche geworden, wie z.B. die Religionsstatistiken zeigen, die die entsprechenden Kategorien zur Verfügung stellen. So werden in neueren soziologischen Erhebungen, die in der Buryatischen Republik durchgeführt werden, auf die Frage, „Falls Sie gläubig sind, welcher Religion gehören Sie an?“ als Antwortkategorien (1) Schamanismus, (2) Buddhismus, (3) Russische Orthodoxie und (4) Protestantismus (Lutheranisch, Baptismus, Adventismus etc.) angeboten.[113]

2.1.2 *Christliche Religion aus mongolischer Perspektive*

Ein weiteres Beispiel für die „Glokalisierung“ des mongolischen respektive europäisch-amerikanischen Religionsdiskurses finden wir in dem schon erwähnten mongolischen „Wörterbuch der Religionen“. Das Wörterbuch stellt eine Mischung aus traditionellen tibetisch-mongolischen buddhistischen terminologischen Wörterbüchern und modernen europäisch-amerikanischen Nachschlagewerken wie dem „Oxford Dictionary of Religions“ dar. Von allen Religionen mit Abstand die meisten Einträge hat der – tibeto-mongolische – Buddhismus. Die Beschreibungen nicht-buddhistischer Religionen erfolgen in buddhistischer Nomenklatur.[114] Dies bedingt genauso wie in den europäisch-amerikanischen Wörterbüchern, die nicht-christliche Religionen in christlicher Begrifflichkeit abbilden, mitunter interessante Bedeutungsverschiebungen. So wird der christliche „Gott“ als „Qormusta Tngri, der die Welt erschaffen hat“, erläutert.[115] Qormusta

---

len“ (*Mongγol- un quriyangγui teüke*, Kökeqota 1998), 126, dass Cinggis Qan nach seiner Reichsgründung die Religion der Schamanen etablierte. Obwohl der Herrscher und seine Nachfolger allen Religionen (*šasin bükün*) gleiche Rechte einräumte, bildete das Zentrum der Mongolen das Vertrauen auf die Religion der Schamanen (*mongγolcud γoul ni böge-yin šasin-i sitüdeg bayiǰai*).

113 G.E. Manzanov, *Religioznye tradicii v kul’ture burjatskogo naroda* (Ulan-Ude 2005), 172–173.

114 So werden Altes und Neues Testament selbstverständlich als *sudur*, Sūtra, beschrieben (z.B. *Šasin-u toli*, 46).

115 *Šasin-u toli*, 506. Jesus ist dementsprechend der „einzige Sohn von Qormusta Tngri“, siehe *Šasin-u toli*, 46. Hingegen hat sich in den mongolischen Bibelübersetzungen als Übersetzung für „Gott“ *burqan* etabliert. Mong. *burqan* bezeichnet im Mongolischen neben einer in den alltagsreligiösen Praktiken angerufenen Gottheit vor allem den Buddha respektive Buddhas. In neuerer Zeit hat der Gebrauch von *burqan* für „Gott“ unter Buddhisten in der Mongolei eine Kontroverse ausgelöst, die sich teilweise dem beträchtlichen Erfolg der christlichen, zumeist protestantischen

Tngri steht der Gruppe der so genannten „Dreiunddreissiger Götter“[116] vor und wird auch mit Indra aus der indischen Mythologie gleichgesetzt. Die Vorstellung einer persönlichen absoluten göttlichen Allmacht ist diesem mongolisch-buddhistischen Konzept jedoch fremd, im Gegenteil: Die Dreiunddreissiger-Götter bilden einen Teil des *Saṃsāra*. Die Übersetzung von „Gott“ mit „Qormusta Tngri“ erzeugt beim mongolischen Leser damit völlig andere Assoziationen, als das christliche Gotteskonzept impliziert, und weicht entsprechend stark vom christlichen Selbstverständnis ab. Solchen Transformationsprozessen, die sich in ausser-europäischen kulturellen Kontexten aus der Verwendung der Begrifflichkeiten der je eigenen historischen Wissenskulturen ergeben, sollten in der Forschung grössere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

2.2 Mongolische und europäische Intellektuelle

Vonseiten der Religionswissenschaft wurde oft beklagt, dass die hegemoniale Dominanz des europäischen protestantischen Religionskonzepts dazu geführt habe, dass überall auf der Welt die emischen Traditionen nach diesem Modell standardisiert wurden. Die gründliche Aufarbeitung der europäischen Rezeptionsgeschichte asiatischer religiöser Traditionen hat denn auch die protestantischen Muster, nach denen sowohl „Hinduismus“ als auch „Buddhismus“, aber auch „Konfuzianismus“, „Daoismus“ oder „Shintoismus“ konstruiert wurden, aufgedeckt. Inzwischen monieren allerdings einige Wissenschaftler, das diese Genealogien aussereuropäischer Religionen den einheimischen Akteuren jegliche Initiative entzogen und sie stattdessen zu passiven Objekten ihrer eigenen Geschichte (die ihnen auf diese Weise gründlich abhanden gekommen ist) degradiert hat. Charles Hallisey,[117] Richard King und andere haben in den letzten Jahren vermehrt darauf hingewiesen, dass die wissenschaftlichen Konstrukte „Hinduismus“, „Buddhismus“ etc. durch die aktive Mitwirkung ein-

---

Freikirchen angehörenden Missionare verdankt, durch die sich buddhistische Institutionen bedroht fühlen.

116 Die *Trāyastrimśa* sind dem *kāmadhātu* zugeordnet, siehe G. Grönbold, „Die Mythologie des indischen Buddhismus“. *In Wörterbuch der Mythologie*, hrsg. von H.W. Haußig (Stuttgart 1976), 393–394. Zur Stellung der „Götter“ im Buddhismus allgemein siehe auch O. Freiberger und Ch. Kleine, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung* (Göttingen 2011), 206.

117 Ch. Hallisey, „Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism” in *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, hrsg. von D.S. Lopez (Chicago; London 1995), 31–61.

heimischer Akteure entstanden sind. So betont Richard King in seiner Genealogie der „Entdeckung des Buddhismus“: „It is important to reiterate at this point the role played by Asian Buddhists and specific Buddhist texts in the modern construction of Buddhism“.[118] Die europäischen Orientalisten der ersten Stunde bezogen ihr Wissen vor allem von einheimischen Informanten, die auf diese Weise aktiv an der Ausformulierung des „Hinduismus“ respektive „Buddhismus“ beteiligt waren. Obwohl die Beachtung der „intercultural mimesis“, wie Hallisey diese gegenseitigen Beziehungen zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“ nennt,[119] einen weiteren Schritt in der Überwindung der auch heute noch in den Asienwissenschaften und der Religionswissenschaft fortgeschriebenen Ost-West-Dichotomie darstellt, schreibt sie doch das bekannte Schema fort, dass „der Westen“ agiert und „der Osten“ re-agiert. Asiatische Wissenskulturen erweisen sich nur dann von Relevanz für uns, wenn „aspects of a culture of a subjectified people influenced the investigator to represent that culture in a certain manner.“[120] Diese Fixierung ist sicherlich der Asymmetrie von Wissen und Macht in den von der kolonialen Situation geprägten orientalistischen Diskursen geschuldet, aber sie verstellt uns nicht nur den Blick auf die Gleichwertigkeit europäischer und asiatischer Wissenskulturen, sondern lässt die Geschichte der letztgenannten auch erst im 18. und 19. Jahrhundert, den Jahrhunderten der kolonialen „Begegnungen“, beginnen. Asien tritt erst durch die Begegnung mit Europa in die Geschichte ein, oder anders ausgedrückt: Asiatische Wissensordnungen erhalten ihre Daseinsberechtigung durch ihre Auseinandersetzung mit und ihre Aufnahme europäischer Ideen. Die hieraus resultierende merkwürdige Zeitlosigkeit, die asiatischen Gesellschaften und den von ihnen entworfenen Wissensordnungen vor dem 18. Jahrhundert immer noch anhaftet, hat einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf unsere Sicht der historischen Elitendiskurse in diesen Gesellschaften. In der asien- und religionswissenschaftlichen Forschung wurden (und werden) diese Diskurse zumeist nicht als dynamische intellektuelle Auseinandersetzungen gelesen, sondern als repetitive und statische Bestätigungen einer zeitlosen Tradition. Die Träger dieser Diskurse, die einheimischen Intellektuellen, werden allzu oft als Vertreter einer Tradition, die sie lediglich bestätigen und perpetuieren, und nicht als individuelle Persönlichkeiten wahrgenommen. So wird in den einschlägigen Publikationen zur Geschichte der

118 King, *Orientalism and Religion*, 149.

119 Hallisey, „Roads Taken“, 33.

120 Hallisey, „Roads Taken“, 33.

Mongolen im 16. Jahrhundert der Qutuγtai Sečen Qung Tayiji, ein mongolischer Fürst, Feldherr und Intellektueller, der die „Weisse Geschichte", die Lehre von den beiden Ordnungen Staat und Religion neu konzipierte, eher als Vertreter und Verwalter einer Tradition gesehen denn als individueller Vordenker seiner Epoche.[121] Eine ganz andere Würdigung erfährt der nur wenig später lebende Francis Bacon, gelobt als „innovatorischer Naturwissenschaftler",[122] ein Gelehrter, der sich im Wissenschaftskontext der europäischen beginnenden Neuzeit in vielfältiger Weise auf höchst unterschiedliche Traditionen bezog. Die immer noch vorherrschende Tendenz zur Enthistorisierung asiatischer Wissenskulturen schliesst eine Ent-Individualisierung ihrer intellektuellen Eliten ein. Diese oft unbewusste Einstellung zu unseren Forschungsgegenständen hat bewirkt, dass bisher in der Religionswissenschaft viel zu wenig den Einflüssen, die emische analytische Konzepte auf das Diskursfeld „Religion" ausüben, Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die Bedeutung partikularer asiatischer Wissensordnungen in ihrer historischen Tiefe, die den modernen „glokalen" Diskurs bestimmt, wurde in dem hier gegebenen Beispiel der Verschränkung emischer und etischer Diskurse in aktuellen mongolischen wissenschaftlichen Werken zum „Schamanismus" demonstriert. Da sich in der internationalisierten akademischen Welt „westliche" und „nicht-westliche" Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ständig begegnen und zusammenarbeiten, kann man nur hoffen, dass mittelfristig auch aussereuropäische Wissensordnungen unsere eigenen Konzeptualisierungen beeinflussen.[123]

2.3 Globale Religionsgeschichte

Welche theoretischen Implikationen haben die hier vorgelegten Ergebnisse nun für die religionswissenschaftliche Forschung, und zwar für eine Forschung, die das Projekt einer „globalen Religionsgeschichte" verfolgt?

Zuerst einmal ist zu klären, was unter einer „globalen Religionsgeschichte" verstanden werden soll. Das Konzept einer globalen Religi-

---

121 Siehe W. Heissig, *Familien- und Kirchengeschichtsschreibung*, *I*, 17–18.

122 W. Reinhard, *Lebensformen Europas: Eine historische Kulturanthropologie* (München 2004), 567.

123 Dem steht allerdings der normative Primat des Englischen entgegen. Zur Bedeutung der „unequal languages" im internationalen Wissenschaftsdiskurs siehe T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore; London 1993), 189–199.

onsgeschichte ist in Anlehnung an die neueren geschichtswissenschaftlichen theoretischen Entwürfe einer Globalgeschichte entwickelt worden. Diese Entwürfe fokussieren vor allem auf die Untersuchung der globalen Verflechtungen historischer Akteure, mithin auf die Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen Weltregionen, d.h. sie geben die Fixierung auf Europa als Mittelpunkt des historischen Geschehens auf und versuchen eine multizentrische Geschichte zu schreiben, dies auch in theoretischer Perspektive, indem sie aussereuropäische Geschichtskonzepte einbeziehen. Ebenso verfolgt eine globale Religionsgeschichte das Ziel einer Ent-Europäisierung der theoretischen Perspektiven auf „Religion". Das Konzept möchte das umsetzen, was Richard King schon vor elf Jahren in seiner rhetorischen Frage „...why should theorists be limited by the Western framing of the debate?" angesprochen hat.[124] Er führt weiter aus:

> [...] as if the European framings of the debate were the only options available to the postcolonial critic. The introduction of a variety of indigenous epistemic traditions is, in my view, the single most important step that postcolonial studies can take if it is to look beyond the Eurocentric foundations of its theories and contest the epistemic violence of the colonial encounter. This challenge requires engagement with the knowledge-forms and histories of those cultures that have been colonized by the West....[125]

Dies ist aber leichter gefordert als umgesetzt, wie in der eingangs zitierten Klage von Dipesh Chakrabarty deutlich wird. Abgesehen davon, dass ich das von Richard King formulierte Anliegen nicht auf die von westlichen Mächten kolonisierten Völker einschränken möchte,[126] verfolgt eine globale Religionsgeschichte genau dieses Interesse. Sie möchte die theoretischen Perspektiven auf „Religion" globalisieren, den Primat Europas zugunsten einer multi-zentrischen Perspektive aufgeben sowie europäische und aussereuropäische analytische Perspektiven auf das Diskursfeld „Religion" gleichberechtigt einbeziehen. Damit basiert das Konzept einer „globalen Religionsgeschichte" auf der Vorannahme, dass die Entwicklung sekundärer Wissensordnungen nicht europäisches Alleingut ist, sondern dass in verschiedenen Regionen der Welt unterschiedliche analytische Instrumentarien und Klassifikationssysteme von Wissen entwickelt wurden. Diese Systeme,

---

124 King, *Orientalism and Religion*, 198.

125 King, *Orientalism and Religion*, 199.

126 So wurden die Mongolen, mit Ausnahme der Kalmücken und Buryatmongolen, von einer der anderen frühneuzeitlichen Kolonialmächte, dem Qing-Reich, kolonisiert.

obwohl inhaltlich verschieden, können in funktionale und strukturelle Analogie zueinander gesetzt werden und auf diese Weise komparatistisch erschlossen werden. Eine globale Religionsgeschichte fordert damit die europäische Hegemonie über das analytische Konzept „Religion" heraus. Anstelle einer europäischen Perspektive setzt sie eine Multi-Perspektivität um, die europäische und aussereuropäische analytische Perspektiven im Diskursfeld „Religion" zueinander in Beziehung setzt.[127] Die Untersuchungsgegenstände einer globalen Religionsgeschichte sind daher

- lokale kulturelle Konzeptionalisierungen des Feldes „Religion",
- historische Interaktionen zwischen verschiedenen Weltregionen,
- langfristige Entwicklungen in ihren globalen Perspektiven und Mikrostudien regionaler Entwicklungen,
- inter-regionale und transkulturelle historische Vergleiche, und schliesslich
- mögliche Vernetzungen, Interdependenzen und Transferleistungen zwischen verschiedenen Wissenskulturen wie „Religion", „Wissenschaft", „Literatur" etc. in aussereuropäischen und europäischen Gesellschaften.

2.4 Mongolische Wissensordnungen als Fallbeispiel einer Globalen Religionsgeschichte

Im ersten Teil dieses Beitrags wurde ein Einblick in einen Teilaspekt mongolischer historischer Wissensordnungen gegeben und die für die sprachliche Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs „Religion" verwendeten Ordnungsbegriffe in diachroner Perspektive analysiert. Die hier präsentierte Fallstudie leistet in mehrfacher Weise einen Beitrag zu einer globalen Religionsgeschichte:

- sie zeigt auf, dass in mongolischen historischen Gesellschaften ein autonomes Feld „Religion" ausdifferenziert und auf der diskursiven Ebene begrifflich abgebildet wurde;
- sie historisiert konsequent die mongolische analytische Terminologie und bildet dadurch die Dynamik des mongolischen Diskurses über „Religion" ab;

---

127 Dies hat Michael Pye schon 1994 gefordert: „[…] there is also a need for an Afro-critical approach and a Sino-critical approach – that is, for approaches that allow African and Chinse perceptions of religion to influence our view of its shape". (M. Pye, „Religion: Shape and Shadow", *Numen* 41 (1994): 56.

- sie benennt die inhaltlichen Differenzen zum europäischen Religionsdiskurs und arbeitet die funktionalen Analogien heraus, die die Grundlage zu einem Vergleich liefern;
- sie zeigt die Verschränkungen und Diskrepanzen zwischen dem Feld und dem Diskurs auf und zeichnet die Reifizierungsprozesse heterogener Praktiken in ein homogenes „System" nach;
- sie lenkt den Blick auf die gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die den Diskurs über Religion bestimmen;
- sie liefert die Grundlagen für eine Analyse der historischen Verschränktheit der europäischen und mongolischen Religionsgeschichte im „Schamanismus"-Diskurs. Gerade am Beispiel der Erfindung des Konstrukts „Schamanismus", die bisher Europa zugeschrieben wurde, können bisher nicht in den Blick genommene Vernetzungen europäischer und asiatischer Diskurse über „Religion" aufgezeigt werden.

2.5. Ausblick

Abschliessend möchte ich einige Aspekte hervorheben, die mir für eine künftige, global ausgerichtete Religionswissenschaft besonders wichtig erscheinen. Es ist deutlich geworden, dass das Konzept einer „globalen Religionsgeschichte" nicht einfach auf eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs angelegt ist, sondern strukturelle Implikationen hat. Drei Desiderata erscheinen mir als besonders dringlich. Erstens müssen für aussereuropäische Wissenskulturen dieselben Forschungsfelder wie für die europäischen Wissenskulturen geöffnet werden. So wurde bisher weder in den Asienwissenschaften noch in der Religionswissenschaft den Fragen nachgegangen, ob es, wie inzwischen für die europäische Religionsgeschichte herausgearbeitet ist,[128] zu Aneig-

[128] Vor allem von Burkhard Gladigow, siehe seine schon genannten Beiträge „Europäische Religionsgeschichte" und zuletzt „Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance". Aber auch für seine Beiträge gilt, dass sie einen Sonderweg „Europäische Religionsgeschichte" begründen in der Abgrenzung zu einer (nicht explizit genannten, aber implizit mitlaufenden) nicht-europäischen Religionsgeschichte. Wenn europäische Religionsgeschichte sich gerade durch eine „Wahlmöglichkeit zwischen Sinnsystemen" (Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 21), einen „voraufklärerischen Pluralismus" (Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 27) auszeichnet, dann fehlt dieses Charakteristikum „anderen" Religionsgeschichten. Was aber unterscheidet z.B. die tibetische Situation im frühen 18. Jahrhundert, in der den Menschen immerhin Buddhismus, *Bon*, der Katholizismus (man beachte das am 9. September 1741 von dem tibetischen Regenten Pho lha nas erlassene Edikt zur freien Ausübung und Verkündung der „Lehre der weisshäuptigen Lamas", i.e. der Kapuziner in Lhasa) und der Islam (tibetische Frauen, die in die im 17. Jahrhundert etab-

nungsprozessen von fremden Kulturen und Religionen im Medium der Wissenschaften oder zu Wissenstransfer zwischen unterschiedlichen Wissenskulturen[129] gekommen ist. Die Tatsache, dass diese Fragen noch nicht gestellt und die Problemfelder noch nicht untersucht worden sind, sollte uns aufmerksam werden lassen auf die eigenen Erkenntnisgrundlagen, die unseren Wissenschaftsdiskurs bestimmen. Zentral dürfte ein Verständnis von „Wissenschaft" sein, das diese Kategorie als einen ausserhalb Europas nicht denkbaren Bereich definiert. Bedeutsam ist hier, dass die Kategorien „Wissenschaft" und „Naturwissenschaft" für Europa in diachroner Perspektive problemlos angewandt werden,[130] beide Kategorien aber nicht komparativ zur Bezeichnung aussereuropäischer Wissenstraditionen herangezogen werden. Sie bleiben europäischen Wissenskulturen vorbehalten. Die diesem Diskurs zugrunde liegenden Regeln können unschwer in der Unterscheidung zwischen „griechisch-europäischer Wissenschaft" und „orientalischer Philosophie" gefunden werden. Nur „Europa" respektive der „Westen" hat demzufolge sekundäre Wissensordnungen

---

lierte muslimische Gemeinschaft in Lhasa einheirateten, nahmen gewöhnlich den Islam an) als Wahlmöglichkeiten zur Verfügung standen, von der Situation im Italien, Frankreich oder Spanien des frühen 18. Jahrhunderts?

129 So liegen bisher noch keine Untersuchungen zum intellektuellen Austausch zwischen den indischen Gelehrten, die Lhasa im 17. Jahrhundert besuchten, und den tibetischen Mönchsgelehrten, an ihrer Spitze der Dalai Lama, vor. In der Periode zwischen 1654 und 1681 besuchten fast vierzig indische Gelehrte Lhasa. Die meisten von ihnen waren Intellektuelle, Mediziner, Philologen und Mathematiker, viele kamen aus Varanasi, einem damaligen Zentrum indischer Gelehrsamkeit. Der 5. Dalai Lama geht nicht nur in seiner Autobiographie auf seine gelehrten Gespräche mit den indischen Besuchern ein, sondern preist in einem Brief auch ganz allgemein die Stadt Varanasi als intellektuelles Zentrum, „wo sich viele Gelehrte aufhalten, die von umfassender Geisteskraft sind und sich in allen linguistischen und philosophischen Fragen bestens auskennen" (zitiert nach K. R. Schaeffer, „Der fünfte Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso". In *Die Dalai Lamas*, hrsg. von M. Brauen, 70). Des Weiteren enthalten tibetische doxographische Werke des 19. Jahrhunderts wie das berühmte *Grub mtha' shel gyi me long* („Kristallspiegel der Lehrmeinungen"), das 1802 von dem mongolischen Gelehrten Thu'u bkvan Blo bzang chos kyi nyi ma verfasst worden ist, eigene Kapitel zu indischen philosophisch-religiösen Lehren. Welche Wirkungen haben diese Darstellungen indischer Religion, die in Texten vermittelt wurden, unter tibetischen Gelehrten entfaltet, und inwiefern unterscheidet sich diese Vermittlung von Sinnsystemen von der Situation in Europa, wo „Philosophie und Philologien [...] über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert" haben, „die keine ‚Träger' mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden" (Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 29)?

130 So z.B. von H. Blumenberg für die frühe Neuzeit, s. seinen Beitrag *Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit* (Mainz 1971).

in Form verallgemeinerbarer theoretischer Reflektionen hervorgebracht. Aus dieser Perspektive stellen sich bestimmte Forschungsfragen für aussereuropäische Kontexte gar nicht. Der Primat der europäischen Meistererzählung setzt sich so auch in der Religionswissenschaft fort, beziehungsweise Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler schreiben diese Meistererzählung weiter fort, anstatt sie in Frage zu stellen.[131] Auffällig ist in diesem Kontext auch, dass die zwar spärlichen, aber durchaus vorhandenen Studien zu aussereuropäischen theoretischen Konzeptualisierungen von Religion innerhalb des Faches nur wenig rezipiert werden.[132]

Das zweite Desideratum, die Historisierung aussereuropäischer Wissenskulturen, wurde schon angesprochen. Während europäische Ordnungskategorien wie „Religion" stets historisiert werden und ihre Begriffsgeschichten entsprechend gründlich aufgearbeitet worden sind, existieren für die entsprechenden asiatischen Termini meistenteils keine analogen Begriffsgeschichten. So muss z.B. die Begriffsgeschichte von tibetisch *chos* noch geschrieben werden. Es ist kein Zufall, dass sie fehlt, im Gegenteil: Wir behandeln aussereuropäische Ordnungskategorien so, als ob sie keine Historizität besitzen, sondern in einem zeitlichen Vakuum existieren. Sie erscheinen zeitlos, damit

---

131 Chakrabarty weist auf die implizite Tragik dieser Theorieproduktion in den Geistes- und Sozialwissenschaften hin, wenn er festhält: „For generations now, philosophers and thinkers who shape the nature of social science have produced theories that embrace the entirety of humanity. As we well know, these statements have been produced in relative, and sometimes absolute, ignorance of the majority of humankind – that is, those living in non-Western cultures. […] What allowed the modern European sages to develop such clairvoyance with regard to societies of which they were empirically ignorant?" (*Provincializing Europe*, 29). Die Antwort liegt in eben jenem Ausschlussdiskurs vom rationalen und reflexiven Europa und vom mythisch-religiösen Rest der Welt, der selbst in eine sich als „postkolonial" und „diskursiv" verstehende Religionswissenschaft eingeschrieben ist und ständig reproduziert wird. Ein Beispiel liefert die bereits zitierte, von H.-G. Kippenberg und K. von Stuckrad 2003 publizierte, *Einführung in die Religionswissenschaft*, die nicht ein einziges Kapitel ausser-europäischen theoretischen Zugriffen auf Religion widmet. Die Welt ausserhalb Europas spielt für die historische und gegenwärtige Konstitution der Religionswissenschaft zum einen eine Rolle im Vorgang der *interkulturellen Mimesis* (Charles Hallisey), zum anderen als Objekt ihrer Forschung.

132 So etwa die wichtige Arbeit von M. Pye, *Emerging from Meditation: Tominaga Nakamoto translated with an introduction by M.P.* (London 1990). Pye ist es auch, der immer wieder darauf hinweist, „that most accounts of the *history* of theories of religion(s) are restricted to western intellectual history" („Overcoming Westernism", 109). Zur Thematik siehe nun auch Ch. Kleine, „Wozu aussereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10 no.1: 3–38.

statisch, erstarrt. Erst die Behandlung aussereuropäischer Terminologien, die auf eine lange schriftliche Tradition zurückblicken und komplexe historische Semantiken aufweisen, als historische Begriffe, nicht als zeitlose, ahistorische Entitäten, wird die europäische Überlegenheitsrhetorik rissig werden lassen.

Drittens müssen wir neue sprachliche Mittel der Beschreibung finden. Der Versuch, keinen kognitiven Imperialismus zu begehen, indem wir anderen Kulturen unsere Begrifflichkeiten überstülpen, führt durch die Verwendung unübersetzter emischer Begriffe oder neu kreierter Termini oft zu einem – wahrscheinlich gänzlich ungewollten – Ausschluss aus der europäischen Moderne, zur Konstruktion einer kulturellen Partikularität, die sich dem Vergleich verweigert, und damit eine unüberwindbare Differenz festschreibt und zugleich, im Umkehrschluss, zur Singularisierung spezifisch europäischer kultureller Errungenschaften, an denen die „Anderen" keinen Anteil haben. Was würde geschehen, wenn wir diese Kulturen mit unseren Begrifflichkeiten beschreiben? Nur wenige wagen sich an dieses Experiment, da das Damoklesschwert des „kulturellen Imperialismus" über der akademischen Zunft schwebt. Der amerikanische Tibetologe Kurtis Schaeffer hat es gewagt und ein wunderbares Buch geschrieben. *The Culture of the Book in Tibet* gibt einen tiefen Einblick in die tibetische Kultur des Buches, die sich ab dem 10. Jahrhundert herausgebildet hatte. Mit demselben Vokabular, mit dem mittelalterliche und frühneuzeitliche Skriptorien, Druckereien, Klosteruniversitäten und gelehrte Zirkel im Europa des 12.–18. Jahrhunderts beschrieben werden, beschreibt Schaeffer die tibetischen Schreibstuben, Druckereien, gelehrten Zirkel und Klosteruniversitäten des 12.–18. Jahrhunderts. Etwas ganz Erstaunliches ist dabei herausgekommen: Es entsteht das Bild einer tibetischen Gelehrtenwelt, die sich um philologische und editorische Ideale dreht, einer Gelehrtenwelt, die mit rationalen Mitteln die Welt erfassen will. Durch die Verwendung von Begriffen wie „editorial theory and method", „philology", „philological methods", „textual scholar and bibliophile" (so wird der grosse tibetische Gelehrte Bu ston beschrieben), „cultural history of scholarship" usw., werden die historischen tibetischen Gesellschaften ganz nebenbei ihres religiösen Gewandes entkleidet, in das sie sonst so fest gehüllt erscheinen. Plötzlich erscheint die tibetische Gelehrtenwelt kompatibel zu europäischen Gesellschaften der Zeitepoche. „Philologie" ist nicht nur eine europäische akademische Disziplin, sondern sie ist auch eine tibetische, auch wenn manche philologischen Grundsätze in Tibet anders aussehen mögen als in Europa. Genauso sieht es wohl mit „Religion" aus.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Arban buyantu nom-un čaγan teüke. Faksimile Reproduktion in: Walther Heissig. *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.–18. Jahrhundert*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959. 1–24.

Baγan-a, B., Hrsg. *Asaraγči neretü-yin teüke*. Beijing: Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, 1984.

Bawden, Charles R. *The Mongol Chronicle Altan tobči*. Text, translation and critical notes. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955.

Biographien der Jebtsundamba Qutuytus. Mongolischer Text in Charles R. Bawden, *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga*. Text, Translation and Notes. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961, 5–33.

Dag yig mkhas pa'i byung gnas zhes bya ba bzhugs so/ Merged γarqu-yin oron neretü toytaγaysan dayiγ orosiba. Blockdruck, Beijing. Privatsammlung Professor Richard Ernst.

Degedü šasin erdeni ber mongγol oron-i tügegülügsen uγ-i üjegülügsen irayu kelen-ü kürkirel neretü. Buryatischer Blockdruck.

Erdeni tunumal neretü sudur. Xerokopie der Handschrift aus der Bibliothek des Instituts für Geschichte und Literatur der Innermongolischen Akademie der Sozialwissenschaften, Hohot (VR. China).

Γadaγadu mongγol-un törö-yin jasaqu yabudal-un yamun-un engke amuγulang-un üy-e-dü 1693 on-du keblegsen, dotor-a 1629 on-ača ekileged udaγ-a daraγ-a qaγad-un üy-e-dü jarlaγsan čaγaja-du-i jasamjilaγsan mongγol-un čaγajan-u bičig. Xerokopie des Texts aus der Staatsbibliothek, Ulaanbaatar.

Gong gsal zhal lce bcu gsum gyi dgong pa'i gzhung. Erlass des Altan Qaγan. Faksimile des Textes in: Richard O. Meisezahl. „Die Handschriften in den City of Liverpool Museums (I)". *Zentralasiatische Studien* 7, 1973: 268–284.

`Gos lo tsa ba gZhon nu dpal. *Deb ther sngon po*. 2 Bde. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.

Haenisch, Erich, Hrsg. *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1955.

Heissig, Walther, Hrsg. *Altan kürdün mingγan gegesütü bičig*. Eine mongolische Chronik von Siregetü Guosi Dharma (1739). Herausgegeben und mit Einleitung und Namensverzeichnis versehen von W. Heissig. Kopenhagen: Ejnar Munksgaard, 1958.

Heissig, Walther, Hrsg. *Erdeni-yin erike. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835)*. In Faksimile mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von W. Heissig. Kopenhagen: Ejnar Munksgaard, 1961.

Heissig, Walther, Hrsg. *Bolur Toli „Spiegel aus Bergkristall" von Jimbadorji (1834–1837)*. Buch III: Geschichte der Mongolen. Kopenhagen: Ejnar Munksgaard 1962.

Jorungγ-a, Hrsg. *Erdeni tunumal neretü sudur orosiba*. Beijing: Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, 1984.

bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btus pa. Tibetan Tripitaka 144, Nr. 5839, Fol. 64r4–103v6.

Khobituev, Širabningbo. *Rus-un kür-ün jegün sibiiri-yin dotora ayči buriyad kemekü yasutan jun-u terigün yaruγsan ba tegün dotora-ača qori 11 ečige-yin buriyad jun-u tegüke egüni siirabningbova qubitu-yin eblegülen bičigsen bülüge*. In *Letopisi khorinskikh buryat*. Vyp. 2. Khronika Širab-nimbo Khobitueva, hrsg. von Nikolaj N. Poppe. Trudy instituta vostokovedeniya, IX. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1935.

Lombotseren, *Selengge-yin mongγol buriyad-un darqan tayiši danbi jilčan lombočeren-u jokiyaγsan mongγol buriyad-un teüke bolai*. In *Letopisi selenginskikh buriyat*. Vyp. 1. Khronika Ubashi Dambi Dzhalcan Lombo Cerenova 1868 g., hrsg. von Nikolaj N. Poppe. Trudy instituta vostokovedeniya, XII. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1936.

Mongγol čagajin-u bičig. Manuskript. Bibliothèque Nationale, Paris. Signatur: MS Mongol 132.

Mostaert, Antoine und Francis W. Cleaves. *Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLo bzang bsTan `jin* with A critical Introduction by The Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M., and An Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Mostaert, Antoine und Francis W. Cleaves. *Bolor Erike. Mongolian Chronicle by Rasipungsuγ*. 5 vols., Cambridge, MA: The Harvard Yenching Institute, 1959.

Ngag dbang blo bzang chos kyi rgya mtsho. *rJe btsun btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i rnam thar dngos grub rgya mtsho'i shing rta zhes bya ba bzhugs so*. In *`Phags pa `jig rten dbang phyug gi rnam sprul rim byon gyi `khrungs rabs deb ther nor bu'i `phreng ba*, Vol. 2. Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, 1984, 1–171.

Ngag dbang thub bstan dbang phyug. *rDo rje `chang lcang skya rol pa'i rdo rje ye shes bstan pa'i sgron me dpal bzang po'i rnam par thar pa dad pa'i padmo rnam par `byed pa nyi ma'i `od zer zhes bya ba bzhugs so/ Včir dhar-a ljang sky-a lilida bajar-a jñana šasan-a dibi srii badr-a-yin čadig süsüg-ün lingqu-a-yi teyin büged negegči naran-u gerel kemegdekü orosiba*. Facsimile in: Hans-Rainer Kämpfe, *Ñi ma'i `od zer/ Naran-u gerel*. Die Biographie des 2. Pekinger lČan skya-Qutuqtu Rol pa'i rdo rje (1717–1786). Herausgegeben, eingeleitet und zusammengefasst. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1976.

Ongγod qara sakiγusun teüke sudur bičig orosiba. Mong. 41, Königliche Bibliothek Kopenhagen.

Prajñasagara. *Boγda neyiči toyin dalai mañjusryi-yin domoγ-i todorqai-a geyigülügči čindamani erike kemegdekü orosiba*. Xerokopie des Blockdrucks.

Pringlai, Hrsg. *Byamba. Asarayči neretü-yin teüke*. Ulaanbaatar: Ėrdėm šinžylgėėnij khėvlėkh ujldvėr, 1960.

Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobči. Kökeqota: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1980.

Siluyun onul-tu kemegdekü sudur. Übersetzt von Siregetü güsi čorji. Handschriftlicher Kanjur, Handschriftenabteilung der Staatlichen Universität St. Petersburg, Nr. 839.

Siluyun budayun üye onoqui neretü sudur. Übersetzt von Toyin guosi.

Thu'u bkvan Blo bzang chos kyi nyi ma. *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang `dod tshul ston pa öegs bshad shel gyi me long*. Indischer Nachdurck in pothi Format, o.J.

Toboev, Tuyultur. *Qori kiged ayuyin buriyad-nar-un urida-dayan boluysan anu*. In *Letopisi khorinskikh buryat*. Vyp. I. Khroniki Tuyultur Toboeva i Vandana Yumsunova, hrsg. von Nikolaj N. Poppe. Trudy instituta vostokovedeniya, IX, 1–47. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1935.

Vimalaprabhā-nāma mūlatantrānusārinī dvādaśasāhasrikālaghu kālacakra-tantrarāja-tīkā. Tibetischer Titel: *bsDus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi `khor lo'i `grel bshad rtsa ba'i rgyud rjes su `jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa'i `od ces bya ba*. In *The Collected Works of Bu-ston, hrsg*. von Lokesh Chandra. New Delhi, 1965. Part I (KA), Part II (KHA).

Yumsunov, Vandan. *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uy ijayur-un tuyuji*. In *Letopisi khorinskikh buryat*. Vyp. I. Khroniki Tuyultur Toboeva i Vandana Yumsunova, hrsg. von Nikolaj N. Poppe. Trudy instituta vostokovedeniya, IX, 48–172. Moskva, Leningrad: Izadatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1935.

Sekundärliteratur

Altanyarudi, und Bao De. *Mongyoljin-u šasin surtayun*. Qayilar: Öbör mongyol-un soyul-un keblel-ün qoriya, 1995.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1993.

Atwood, Christopher. „Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult." *History of Religions* 36 no. 2 (1996): 112–139.

Atwood, Christopher. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File, 2004.

Auffarth, Christoph. „Religion". In *Wörterbuch der Religionen*, hrsg. von Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels. 429–431. Stuttgart: Kröner, 2006.

Auffarth, Christoph. „Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt". In *Aspekte der Religionswissenschaft*, hrsg. von Richard Faber und Susanne Lanwerd, 29–48. Würzburg: Königshausen &

Neumann, 2009.
Auffarth, Christoph. „Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit". In *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1*, hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, 193–218. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
Autorenkollektiv. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1985.
Balagangadhara, S.N. *„The Heathen in His Blindness": Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill, 1994.
Bawden, Charles R. *The Modern History of the Mongols*. London und New York: Kegan Paul International, 1968.
Bawden, Charles R. „Two Mongolian texts Concerning Obo-worship". *Oriens Extremus* 5, no. 1 (1958): 57–61.
Berger, Patricia. „Buddhist Festivals in Mongolia". In *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan,* hg.von Patricia Berger und Terese Tse Bartholomew, 149–184. San Francisco: Thames and Hudson, 1995.
Bira, Šagdaryn. „A Sixteenth Century Mongol Code." *Zentralasiatische Studien* 11 (1977): 7–34.
Birtalan, Ágnes. „Die Mythologie der mongolischen Volksreligion". In *Wörterbuch der Mythologie hrsg*. von Egidius. Schmalzriedt und Hans Wilhelm Haussig, I. Abteilung: Die alten Kulturvölker. 34. Lieferung. Stuttgart: Klett Cotta, 2001.
Blumenberg, Hans. *Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1971.
Bourdieu, Pierre. *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
Ulrike Brunotte. „Religion und Kolonialismus". In: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, 339–369. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
Chiodo, Elisabetta. *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences*. Part 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999.
Chiodo, Elisabetta. *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences*. Part 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2009.
Čoyiji. *Mongγol-un burqan-u šasin-u teüke. Yeke mongγol ulus-un üy-e (1206–1271)*. Kökeqota: Öbör mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, 1998.

Čoyiji. *Mongγol-un burqan-u šasin-u teüke. Yuvan ulus-un üy-e (1271–1368)*. Kökeqota: Öbör mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, 2003.
Crossley, Pamela Kyle. *A Translucent Mirror. History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley u.a.: University of California Press, 2002.
Damdinsüren, Č. *Istoricheskie korni Gėsėriady*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 1957.
Dumas, Dominique. *Aspekte und Wandlungen der Verehrung des Herdfeuers bei den Mongolen. Eine Analyse der mongolischen „Feuergebete"*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1987.
Elverskog, Johan. *The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*. Leiden und Boston: Brill, 2003.
Fitzgerald, Timothy. „Hinduism and the World Religion Fallacy." *Religion* 20 (1999): 101–118.
Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
Freiberger, Oliver. *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
Freiberger, Oliver, und Christoph Kleine. *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1990.
Gentz, Joachim. „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas in Konflikt und Harmonie: Figuren und Strategien einer Debatte". In *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, hrsg. von Edith Franke und Michael Pye, 17–40. Münster: Lit-Verlag, 2006.
Gentz, Joachim. „Multiple religiöse Identität in Ostasien". In *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, hrsg. von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel, 115–135. Zürich: Theologischer Verlag, 2008.
Gladigow, Burkhard. „Europäische Religionsgeschichte". In *Lokale Religionsgeschichte*, hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, 21–52. Marburg: diagonal, 1995.
Gentz, Joachim. „Von der ‚Lesbarkeit der Religion' zum iconic turn". In *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hrsg*. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, 274–288. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
Gentz, Joachim. „Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance." *zeitenblicke* 5, no. 1 (2006), http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html (letzter Zugriff 26.10.2007).
Grönbold, Günter. „Die Mythologie des indischen Buddhismus". In *Wörterbuch der Mythologie, hrsg*. von Hans Willhelm Haußig, 393–394. Stuttgart: Klett Cotta, 1976.
Hahn, Alois. „Glaube und Schrift – oder die Selbstthematisierung von Hochkulturen". In *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte,* hrsg. von Dems., 237–260. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Hallisey, Charles. „Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism" In *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism, hrsg*. von Donald S. Lopez Jr., 31–61. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1995.

Harva, Uno. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki: o.J.

Haußig, Hans-Michael. *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Bodenheim: Philo, 1999.

Heissig, Walther. *Bolur Erike „Eine Kette aus Bergkristallen" Eine mongolische Chronik der Kienlung-Zeit von Rasipungsuγ (1774/75). Literaturhistorisch untersucht*. Peiping: The Union Press, 1946.

Heissig, Walther. „Neyiči Toyin. Das Leben eines lamaistischen Mönches (1557–1653). Aus seiner mongolischen Biographie übersetzt und mit einer Einleitung." *Sinologica, 3* (1953): 1-44; 4, (1954): 21-38.

Heissig, Walther. „A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism." *Anthropos,* 48 (1953): 2-29, 493-536.

Heissig, Walther. *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.-18. Jahrhundert*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959.

Heissig, Walther. „Die Religionen der Mongolei". In *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, hrsg. von Giuseppe Tucci und Walther Heissig, 312-314. Stuttgart: Kohlhammer 1970.

Heissig, Walther. „Toyin guosi ~ Guisi alias Čortu guisi: Versuch einer Identifizierung." *Zentralasiatische Studien* 9, (1975): 361-446.

Heissig, Walther. *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon süme Innere Mongolei (16.-17. Jhdt.)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.

Heissig, Walther. „Persecution and Continuation: Some Recent Innermongolian Shamanist Traditions". In ders., *Schamanen und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze,* 198-214. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Heissig, Walther. „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner". In Ders., *Schamanen und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze,* 1-50. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Heuschert, Dorothea. *Die Gesetzgebung der Qing für die Mongolen im 17. Jahrhundert anhand des Mongolischen Gesetzbuches aus der Kangxi-Zeit (1662-1722)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1998.

Hutton, Ronald. *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. Hambledon und London: Cambridge University Press, 2001.

Kämpfe, Hans-Rainer. *Das Asarayči neretü-yin teüke des Byamba Erke Daičing alias Šamba Jasay (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

Kas'yanenko, Zoya K. *Katalog peterburgskogo rukopisnogo "Tanzhura". Sostavlenie, vvedenie, transliteraciya i ukazateli*. Moskva: Izdatel'skaya firma „Vostochnaya literatura", 1993.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. London: Routledge, 1999.

Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: Beck, 2003.

Kleine, Christoph. „Wozu aussereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (2010): 3–38.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „`Religionslos ist dieses Land': Das Mongolenbild der Tibeter.” *Asiatische Studien/ Etudes asiatiques* LIV, no. 4 (2000): 875–905.

Kollmar-Paulenz, Karénina. *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2001.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „The Transmission of the Mongolian Kanjur: A Preliminary Report“. In *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000, hrsg*. von Helmut Eimer and David Germano, 151–176. Leiden: Brill, 2002.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „Der Buddhismus als Garant von `Frieden und Ruhe'. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003): 185–207.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „Der dritte Dalai Lama Sonam Gyatso und der vierte Dalai Lama Yönten Gyatso”. In *Die Dalai Lamas. Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokiteśvara,* hrsg. von Martin Brauen, 52–63. Stuttgart und Zürich: Arnoldsche Art Publishers, 2005.

Kollmar-Paulenz, Karénina. *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 2007.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „Uncivilized Nomads and Buddhist Clerics: Tibetan Images of the Mongols in the 19th and 20th Centuries” In *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, hrsg. von Monica Esposito, 707–724. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2008.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte“. In *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, hrsg. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl, 247–279. Uppsala: Uppsala University Press, 2010.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „Embodying the Dharma: The Buddhist Way into Mongolia“. In: *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*, hrsg. von Istvan Keul, 239–261. Berlin; Boston: de Gruyter 2012.

Kollmar-Paulenz, Karénina. „The Invention of „Shamanism“ in 18th Century Mongolian Elite Discourse”. In: *Rocznik Orientalystyczny* (im Druck).

Landwehr, Achim. *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Campus, 2008.
Ligeti, Louis. *Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Vol. 1, Catalogue*. Budapest: Societé Kőrösi Csoma, 1942.
Liu, Jin Süe. *Mongγol-un quriyangγui teüke*. Kökeqota: Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1998.
Lopez, Donald S., Jr. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
Manzanov, Georgij E. *Religioznye tradicii v kul'ture burjatskogo naroda*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Burjatskogo nauchnogo centra SO RAN, 2005.
Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
Meisezahl, Richard O. „Die Handschriften in den City of Liverpool Museums (I)." *Zentralasiatische Studien* 7 (1973): 221–284.
Morikawa, Tetsuo. *Study of the Biography of Altan Khan*. Fukuoka: Kyushu University, 1987.
Nima. *Mongγolčud-un γal*. Kökeqota: Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2003.
Poppe, Nicholas. *Grammar of Written Mongolian. 3. Aufl*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
Potanin, Grigorij N. *Ocherki severo-zapadnoj Mongolii. Rezul'taty puteshestviya, ispolnennago v 1879 godu po porucheniyu Imperatorskago Russkago geograficheskago Obshchestva*. St. Petersburg: 1881–1883.
Pye, Michael. „Religion: shape and shadow." *Numen* 41 (1994): 51–75.
Pye, Michael. *Emerging from Meditation. Tominaga Nakamoto. Translated with an introduction by M.P.* London: Duckworth, 1990.
Pye, Michael. „Overcoming Westernism: the End of Orientalism and Occidentalism". In *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus hrsg*. von Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine, 91–114. Uppsala: Uppsala Universitet, 2003.
Qurčabaγatur, L., und Č. Üjüm-e. *Mongγol-un böge mörgül-ün tayilγ-a takilγ-a-yin soyol*. Öbör mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, 1991.
Reinhard, Wolfgang. *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. München: Verlag C.H. Beck, 2004.
Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Verlag C.H. Beck, 2007.
Sagaster, Klaus. *Die Weisse Geschichte (Čaγan teüke)*. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.
Sagaster, Klaus. „The History of Buddhism among the Mongols". In *The Spread of Buddhism* hrsg. von Ann Heirman und Stephan Peter Bumbacher, 379–432. Leiden und Boston: Brill, 2007.

Sárközi, Alice. „Incense-offering to the White Old Man“. In *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Klaus Sagaster und Michael Weiers, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

Sazykin, Andrej G. „Die mongolische ‚Erzählung über Güsü-Lama'.“ *Zentralasiatische Studien* 16 (1982): 111–140.

Sazykin, Andrej G. *Videniya buddijskogo ada. Predislovie, perevod, transliteraciya, primechaniya i glossarii.* St. Petersburg: Isdatel'stvo A. Teren'eva „Nartang", 2004.

Schaeffer, Kurtis R. „Der fünfte Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso" In *Die Dalai Lamas, Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokiteśvara,* hrsg. von Martin Brauen, 64-91. Stuttgart und Zürich: Arnoldsche Art Publishers, 2005.

Schaeffer, Kurtis R. *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Columbia University Press, 2009.

Schlieter, Jens. *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam, 2010.

Schulze, Reinhard. „Weltbilder der Aufklärung: Zur Globalgeschichte neuzeitlicher Wissenskulturen“. In *Vom Weltgeist beseelt: Globalgeschichte 1700–1815*, hrsg. von Margarete Grandner und Andrea Komlosy, 161–179. Wien: Promedia Verlag, 2004.

Henry Serruys. „Early Lamaism in Mongolia." *Oriens Extremus* 10 (1963): 181–216.

Henry Serruys. „Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia." *Oriens Extremus* 13 (1966): 165–173.

Staal, Frits. „Religions“. In *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, hrsg. von dems., 387–419. New York: Peter Lang, 1993.

Sutubilig. *Chos lugs kyi tshig mdzod. Šasin-u toli.* Öbör mongγol-un suryan kümüjil-ün keblel-ün qoriy-a, 1996.

Tatár, Magdalena. „Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 30, no.1 (1976): 1–58.

Tenbruck, Friedrich. „Die Religion im Maelstrom der Reflexion.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Sonderheft 33, *Religion und Kultur* (1993): 31–67.

Tsyrempilov, Nikolay. „Buddhist Minority in a Christian Empire. Buryat Religious Survival and Identity Problems in Russia in the 18th - early 19th Centuries“. In *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives,* hrsg. von Karénina Kollmar-Paulenz und Tatyana D. Skrynnikova (*in Vorbereitung*).

Zhu rong ga. *A-le-tan han zhuan*. Hohhot: Nei Menggu Renmin Chubanshe, 1991.

Ostasien

Religiöse Identität durch Differenz und Abrenzungsdiskurs als indirekte Anerkennung von Gemeinsamkeit: chinesisch-buddhistische Apologetik und ihr „Religions“begriff

Max Deeg

Die nunmehr sechste Arbeitstagung des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) hat sich diesmal wohl eines der grundsätzlichsten, aber auch am meisten umstrittenen Problems der Religionswissenschaft als eigenständiger Disziplin vorgenommen: das ihres Gegenstandes – „Religion“ – seiner Definition und Anwendbarkeit als beschreibender und funktionaler Begriff von Objektssprache und wissenschaftlicher Metasprache.

Ich möchte vorausschicken, daß ich mit meinem Beitrag in vielen Punkten sowohl hinsichtlich des theoretischen als auch der spezifisch benutzten Quellen mit dem von Robert Campany in seinem Aufsatz „On the Very Idea of Religions“[1] Vorgetragenen zwar nicht in allem völlig übereinstimme, doch in vielerlei Hinsicht ähnlich argumentiere.

Die Feststellung, daß es in anderen kulturgebundenen Sprachen keinen Begriff gibt, der dem abendländischen „Religion“ semantisch und konnotativ deckungsgleich entspricht, erscheint von außerhalb aber auch innerhalb der Disziplin betrachtet zunächst einmal weniger problematisch als skizziert, denn dies trifft auch für andere Begriffe des Faches wie „Magie“, „Erlösung“, etc. zu. Als problematisch für die Identität eines Faches Religionswissenschaft wird hingegen offensichtlich angesehen, daß sich der generische „Begriff“ einer eindeutigen Definition und – deshalb auch – Anwendbarkeit zu entziehen scheint. Jacques Waardenburg spricht gar von einer „Krise des Religionsbegriffes“.[2]

---

1 R. F. Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42.4 (2003): 287–319.

2 J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Berlin; New York, 1986), 32.

Nun ist es eine Tatsache, daß auch andere geisteswissenschaftliche Fächer, offenbar mit geringeren Selbstzweifeln behaftet, dieser Crux gegenüberstehen – die Kunstgeschichte etwa mit der Frage, was denn Kunst und was als solche zu rechnen sei, und ähnliches gilt ja wohl auch für andere Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Kulturwissenschaft, die ihren Gegenstand im Namen enthalten. Dieser Tatsache steht aber wohl als Faktum gegenüber, daß der existentielle und in der Moderne dann existentiell hinterfragte Stellenwert von „Religion" es dem mit diesem Gegenstand befaßten Fach nicht so einfach macht, sich ohne kritischen Diskurs dieser Grundfrage an die alltägliche akademische Arbeit zu machen.

Für die Neuzeit kommt erschwerend hinzu, daß der Kontakt mit vor allem den kolonisierenden westlichen Kulturen und ihrem Primat des Christentums eine postkoloniale Selbstklassifizierung z.B. asiatischer Religionen als „Religion" – oder eben gerade nicht als „Religion" wie im Falle des frühen moderne Neukonfuzianismus – häufig verzerrend beeinflußt hat, insofern bestimmte westliche Religionskonzepte rezipiert wurden. Den im neunzehnten Jahrhundert zunächst im Japanischen als direkten Übersetzungsterminus für Religion geprägten Begriff *shūkyō*, Chin. *zongjiao* 宗教, werden andere Beiträgen im vorliegenden Band diskutieren.[3]

Die meisten Einführungen in die Religionswissenschaft sprechen nun – und dies war ja gewissermaßen der „Kernpunkt" des Tagungsthemas – als Problem an, daß es in Bezug auf Religion „auffällig [sei], daß in anderen Kulturen häufig ein entsprechender Begriff fehlt",[4] somit der Religionsbegriff auf der Objektebene nicht universal gegeben sei. Es scheint mir diese Feststellung aus mehreren Gründen etwas zu simplizistisch. Zum einen wird hier, obwohl in der Regel betont wird, daß eine eindeutige Definition von Religion nicht möglich sei, in keiner Weise relativierend darauf verwiesen, daß ja auch für vormoderne historische Perioden der abendländisch-westlichen Traditionen ein dem Metabegriffsfeld „Religion" entsprechender Begriff fehlt: Ciceros *religio* bezeichnet eben nicht ein „Orientierungssystem"

---

3 Vgl. auch C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10/1 (2010): 3–38. Zum Begriff *shūkyō* / Chin. *zongjiao* vgl. C. Kleines und C. Meyers Beiträge im vorliegenden Band.

4 F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (Göttingen 1997), 12; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 1991), 21ff.; H. Figl (Hg.). *Handbuch Religionswissenschaft* (Insbruck u.a. 2003), 73; E.J. Sharpe, *Understanding Religion* (London 1983), 39–44; G. Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion* (London; New York 1999), 45–46.

oder eine kulturelle „Sondersprache“ (Waardenburg), kein kulturelles Subsystem (Gladigow), und selbst die mehr generisch-inklusivistischen als die an traditioneller christlicher Auffassung orientierten Religionsbegriffe zwischen Aufklärung und Moderne, etwa die von Friedrich Schleiermacher und Max Müller, sind alles andere als das, was man sich von einem wissenschaftlichen Metakonzept erwartet. Es ist also wohl gar nicht zu erwarten, daß es sich in anderen kulturellen Räumen mit Begriffen, die aufgrund kategorialer Ähnlichkeiten (wie immer diese im Einzelnen bestimmt und definiert sein mögen), in das semantisch-funktionale Begriffsfeld Religion eingeordnet werden können oder könnten, anders verhält. Dies heißt nun aber nicht notwendigerweise, daß andere als westliche kulturelle Diskurse nicht durchaus mehrere Termini haben können, die ihrer Verwendung nach einer westlichen Kategorie „Religion“ analog sind, „die etwa dasselbe leisten, die in ähnlichen Zusammenhängen herangezogen werden, in denen „Religionen“ in modernen westlichen Dikursen herangezogen würden.“[5]

Wenn wir uns nun auf die Suche nach analogen oder funktionaläquivalenten Begriffen zu „Religion“ in nicht-europäischen Kulturen machen, so erscheint es mir sinnvoll, vorab einige sprachwissenschaftliche Grundüberlegungen anzustellen. Ich verweise hier auf das erste von fünf Axiomen, die Campany für einen Diskurs über die Kategorie „Religion“ (oder eher „Religionen“, womit er real-existierende Entitäten von dem generischen Konzept „Religion“ unterscheiden möchte) aufgestellt hat: „Ein Diskurs über Religionen ist zunächst und in erster Linie eine linguistische Angelegenheit, welche Konzepte und Theorien auch immer denn schließlich angeführt werden. Normalerweise konzentrieren wir uns auf „Theorien“ und „Methoden“, die auf einer hohen Stufe der Abstraktion operieren, aber auf dem Arbeitsfeld der Religionswissenschaft wird doch viel auf der konkreteren Ebene der Sprache entschieden, in der die Beschreibungen und Interpretationen formuliert und die Forschungsfragen aufgerissen sind.“[6]

Es ist vor allem auf den arbiträren Verweischarakter des sprachlichen Zeichens und auch auf seine komplexen diachronen und syn-

---

5 Campany, „On the Very Idea of Religions“, 290.

6 Campany, „On the Very Idea of Religions“, 288: „Discourse on religions is first and foremost a linguistic affair, whatever concepts or theories end up being invoked. We normally focus on „theories“ and „methods“ that operate at high levels of abstraction, but at the working end of religious studies much is decided at the more concrete level of the language in which descriptions and interpretations are couched and research questions are framed.“

chronen Erscheinungen und Verwendungen zu verweisen. Sprache bildet Realität nicht ab, sondern repräsentiert sie – dies entspricht wohl dem, was Campany als „metaphorischen Charakter" von Sprache bezeichnet[7] –, und sie tut dies immer in spezifischen historischen, sozialen und politischen Kontexten. Wenn wir also nach Termini suchen, die in den angenommenen semantischen Rahmen von „Religion" fallen oder sich mit diesem sogar weitgehend decken, so ist zu berücksichtigen, in welchen konkreten Fällen und Zusammenhängen diese Begriffe jeweils benutzt werden, und was sie denn funktional abdecken.[8] Es hilft m.E. wenig festzustellen, daß der islamische Ausdruck *dīn* mehr Deckungsgleichheit mit dem Begriff und Konzept „Religion" hat als Skt. *dharma* oder Chin. *dao* 道, wenn nicht deutlich gemacht wird, in welchen Kontexten diese jeweils gebraucht werden und – um es linguistisch auszudrücken – auf was sie außersprachlich in einzelnen Fällen verweisen. Bevor dies nicht geklärt ist, erübrigt sich m.E. ein Hinterfragen der Kombatibilität mit einem Metabegriff „Religion", der zudem selbst nicht hinreichend geklärt und umrissen ist.

Hinzu kommt, daß es gerade auf Grund dieser schon auf synchroner Ebene als vorhanden anzunehmenden Variabilität des sprachlichen Zeichens, des Wortes oder des Terminus, gerade im nichtwissenschaftlichen alltäglichen Bereich eher unwahrscheinlich ist, hundertprozentig deckungsgleiche Begriffe in zwei Sprachen zu finden. Augrund der unterschiedlichen semantischen Konnotationsfelder ist eher damit zu rechnen, daß man von großen semantischen Überschneidungsfeldern auszugehen hat, oder gegebenenfalls bei kategorialen und konzeptionellen Begriffen mit einer mehrfachen semantischen Teilentsprechung; d.h. einem Begriff X stehen teilentsprechend etwa Y, Z ... gegenüber. Das heißt nun natürlich nicht, daß deshalb Y oder Z weniger konzeptualisierte Realität – etwas im Sinne von „Religion" – abbildet als X.

Was wir also im vorliegenden Fall suchen, sind wohl eher in einem engem Kontextgefüge stehende Begriffsgruppen, die einem Metakonzept „Religion" am nächsten kommen. Um das aber wiederum leisten zu können, kann man zumindest eine offene Definition von „Religion" geben, und die nicht sehr neue und aufregende, die ich hier zugrunde-

---

7 Campany, „On the Very Idea of Religions", 288–281. Der Unterschied scheint darin zu bestehen, daß bei der Metapher mit einem dichteren Konnotationsgefüge bestimmter sprachlicher Zeichen, sprich: Wörter, in spezifischen Kontexten gerechnet wird, wogegen das klassische linguistische Modell allgemeingültig argumentiert.

8 Campany, „On the Very Idea of Religions", 290.

lege, ist die eines „existentiell sinnstiftenden Systems von Lehren und/oder Praktiken, das über die gegenwärtige Befindlichkeit des Menschen, seine materiell-physische Existenz – als Individuum oder als Gemeinschaft – hinausweist." Damit steht auf objektsprachlicher Ebene der Weg offen, Begriffscluster zu suchen, die verschiedene Aspekte wie Lehre, Praxis, Institution, religiöse Spezialisten und anderes betrifft, solange diese Begriffe in das Definitionsraster hineinpassen.

Im buddhistischen Kontext könnte man somit etwa das *triratna*, die „Drei Juwelen", i.e. den Buddha, den *dharma* und den *saṅgha* – letzteres im Sinne der die religiösen Spezialisten und Laien umfassenden *catuṣpariṣat*, der vierfachen Gemeinde – als terminologische und funktionale Bündelentsprechungen zu einem Religionskonzept ansetzen, insofern zumindest alle drei in ihm enthaltenen Begriffe oder Konzepte zusammengenommen, auf Lehre und / oder Praxis Bezug nehmend, sinnstiftend sind und über die Grundexistenz des Menschen hinausweisen. Aber da in Oliver Freibergers Beitrag im vorliegenden auf diese Frage näher eingegangen wird, möchte ich mich im folgenden mehr einer weiteren grundsätzlichen Überlegung und danach den Differenzen zwischen Religionsgemeinschaften in einem spezifischen historischen Umfeld, dem chinesischen, und deren Diskursen, die gegebenenfalls Auskunft über ein unterliegendes Religionskonzept geben, zuwenden.

Einen weiteren Punkt halte ich, historisch gesehen, für erwähnenswert. Es scheint mir, daß die Dominanz des Christentums und die zumindest für die spätantik-frühchristliche Zeit bis hinein ins Mittelalter damit verbundene Häresiologie im westlichen Kulturraum als religöser Normalfall den Blick auf interreligiöse Diskurse anderer Art verstellt hat: es gibt dort m.E. nur zwei Extremfälle, den der Ausgrenzung und ggf. Verfolgung, und den der (vorgeblichen) Toleranz oder Inklusivierung. Die gnostischen Bewegungen des Mittelalter etwa wurden dementsprechend ohne große Anfragen von Gemeinsamkeiten oder Übereinstimmungen als *heresia* oder *superstitio* abgetan, während ab dem siebzehnten Jahrhundert zumindest nicht daran gezweifelt wurde, daß sowohl protestantisches als auch katholisches Christentum die gleiche „Religion" repräsentierten, auch wenn es über deren jeweiligen Heilscharakter und Wahrhaftigkeitsanspruch unterschiedliche Ansichten gab, die bisweilen denn auch in Glaubenskriegen gipfeln konnten. Nach diesem Modell hat sich wohl auch lange Zeit die Suche nach einem wohlabgegrenzten Religionsbegriff orientiert. Robert Campany etwa konstatiert: „[Der] westliche Diskurs über „Religionen" ist stark kontrastiv …: etwas im westlichen Diskurs

eine „Religion“ zu nennen, impliziert ein ausgeprägtes Verständnis dahingehend, daß dieses eine „Religion“ im Gegensatz zu anderen nicht-„religiösen“ Arten von Gegebenheiten ist.“[9] Dabei ist, wohlgemerkt, ein emisches Religionsverständnis impliziert, das die „anderen“ oder das „andere“ als außerhalb der oder ohne Religion wahrnimmt.

In Kulturkreisen hingegen, in denen multireligiöse Diskurse aller Spielarten zwischen diesen beiden Extremen den Normalfall darzustellen scheinen, wird im Allgemeinen trotz oder gerade wegen der Bemühungen um Eigenidentität die kategoriale Einordnung in dieselbe „Klasse“ auch der anderen religiösen Gemeinschaft wenn nicht anerkannt so doch thematisiert. Abgrenzungs- und Identitätsrhetorik stehen hier häufig neben „synkretistischer“ Realität, und beide scheinen anzuerkennen, daß es um die gleiche „Sache“ geht. Ich gehe in meinem Beitrag davon aus, daß solche zwischen Apologetik, (teilweiser) Anerkennung und Kritik des anderen sich bewegende Diskurse Aufschluß über die nicht notwendigerweise in eindeutige Begriffe gebrachten gemeinsamen Bezugspunkte religiöser Vorstellungen geben und repräsentieren können, und daß sich in und an ihnen womöglich deutlicher ein Religionskonzept erkennen und herausarbeiten läßt als in rein traditionsinternen Diskursen, also in solchen, die sich eben nicht mit einem „Anderen“ beschäftigen. Die multireligiösen Kontexte in der asiatischen Religionsgeschichte scheinen hier ein lohnendes Forschungsfeld zu sein.

Für vormoderne asiatische Kontexte scheint es notwendig, auf die Besonderheit der Quellenlage, die häufig durch die jeweils historisch-politischen Situationen bedingt ist, hinzuweisen. Wir können durchaus nicht davon ausgehen, daß wir eine Quellenlage vorfinden, die alle Aspekte von Religion umfaßt, repräsentiert und darstellt. Wir müssen im Gegenteil damit rechnen, daß in den überlieferten Texten mancher religiöser Traditionen etwa hauptsächlich Fragen der Dogmatik abgehandelt werden, die den Bereich der religiösen Praxis gegebenenfalls völlig aussparen – was natürlich nicht heißt, daß es diese und die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Termini nicht gegeben hat.

In Indien findet man Termini für religiöse Basiskonzepte bereits in Aśokas zwölftem Felsenedikt.[10] Dort ist von offenbar religiösen Gemeinschaften (*pāsaṃḍa*, Skt. *pariṣat*) und religiösen Spezialisten

9 Campany, „On the Very Idea of Religions“, 314.

10 Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von Oliver Freiberger im vorliegenden Band.

(*pavajita*, Skt. *pravrajita*) und Laien (*gihatha*, Skt. *gṛhastha*) die Rede, die sich dem *dhaṃma*, offenbar als übergeordneter religiös-sozialer Lehre, widmen sollen:

> „Der König Devānaṃpiya ehrt alle Gemeinschaften, Ordinierten oder Haushälter, mit Geschenken und Ehrungen verschiedener Art. Nicht aber hält der Göttergeliebte (Devānaṃpiya) Geschenke oder Ehrungen für so [wichtig] wie, daß Wachstum im Wesentlichen bei allen Gemeinschaften sei. Wachstum im Wesentlichen aber ist vielfältig. Dafür jedoch ist dies die Wurzel, nämlich das Ansichhalten in der Rede, d.h. man soll weder die eigene Gemeinschaft ehren, noch die fremde Gemeinschaft tadeln, wenn kein Anlaß [dazu] besteht, oder [dies] soll gemäßigt sein, wenn dieser oder jener Anlaß besteht. Aber gerade geehrt werden müssen andere Gemeinschaften in dieser oder jener Form. Wenn man so handelt, fördert man in starkem Maße seine eigene Gemeinschaft und nützt auch der fremden Religionsgemeinschaft. Wenn man anders als so handelt, verletzt man einerseits die eigene Gemeinschaft, andererseits schadet man auch die andere Gemeinschaft. Denn wer immer die eigene Gemeinschaft ehrt oder die andere Gemeinschaft tadelt – jeder nur aus Zuneigung zur eigenen Gemeinschaft, um [nämlich] die eigene Gemeinschaft zu erhöhen – auch der trifft wieder, wenn er so handelt, die eigene Gemeinschaft in stärkerem Maße [als die andere]. Daher sind Versammlungen gut, damit sie voneinander den Dhaṃma sowohl hören als auch befolgen. Denn so ist das Bestreben des Göttergeliebten, daß alle Gemeinschaften sowohl gut informiert als auch aufgeschlossen sein mögen.“[11]

Hier ist zunächst vor allen anderen Aussagen noch einmal festzuhalten, daß es sich bei den angesprochenen Gemeinschaften deutlich um religiöse handelt, was unter anderem durch die appositionelle Ergänzung Ordinierte (*pavājitāni*) und Haushälter (*gihathāni*) verdeutlicht

---

[11] Übersetzung nach U. Schneider, *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte* (Wiesbaden 1978), 115. (Synoptischer) Text (Schneider: 114): *devānaṃpiye pidadasi lājā savapāsaṃḍāni pavajitāni gihathāni vā (ca) pūjayati dānena vivdhāya ca pūjāya. no cu tathā dānaṃ vā pūjā vā devānaṃpiye maṃnati athā kiti: sālavaḍhi siyā savapāsaṃḍānam. sālavaḍhi cu bahuvidhā. tasa cu iyaṃ mūle a vacaguti kiti: atapāsaṃḍapūjā vā palapāsaṃḍagalahā vā no siyā apakalanasi, lahukā vā siyā tasi tasi pakalanasi. pūjetaviya va cu palapāsaṃḍā tena tena ākālena. hevaṃkalantaṃ atapāsaṃḍaṃ bāḍhaṃ vaḍhayati, palapāsaṃḍasa pi ca upakaleti. e hi kechi atapāsaṃḍaṃ pūjayati palapāsaṃḍaṃ vā galahati, save atapāsaṃḍabhatiyā va kiti: atapāsaṃḍaṃ dīpayema ti, se ca mana tathā kalaṃtaṃ bāḍhatale upahaṃti atapāsaṃḍaṃ se samavāye va sādhu kiti: aṃnamanasa dhaṃmaṃ suneyu ca susūseyu ca. hevaṃ hi devānaṃpiyasa ichā kiṃti: savapāsaṃḍā bahusutā ca kayānāgamā ca huveyu ti.* Für die verschiendenen Fassungen des Edikts vgl. Hultzsch: 20–22 (Girnar), 41–43 (Kalsi), 64–66 (Shahbazgarhi, wo dieses Edikt auf einem separaten Felsen steht), 80–81 (Mansehra), der *pāsaṃḍāni* mit „sect“ übersetzt.

und spezifiziert wird. Für Aśoka gab es also offenbar trotz und gerade wegen der Unterschiede der religiösen Gemeinschaften einen gemeinsamen Bezugspunkt, der des *dhaṃma*, und die Beschäftigung damit sah er offenbar als ein verbindendes Element der Religionsgemeinschaften an. *Dhaṃma* bei Aśoka ist dabei bekannterweise weder eindeutig in seinem Bedeutungsspektrum festzulegen noch, wie dem zitierten Edikt zu entnehmen ist, irgendeiner Religionstradition exklusiv zuzuordnen, ohne daß, zumindest in diesem Edikt, man deshalb von einem nicht-religiösen *dhaṃma* sprechen kann. Es scheint, daß Aśoka hiermit einen, nennen wir es einmal, habituellen indischen Begriff benutzt, der sowohl generisch im Sinne eines sozial-ethischen Verhaltens[12] als auch individuell auf die Lehren und Praktiken der verschiedenen Religionsgemeinschaften Bezug nimmt.

Die späteren Auseinandersetzungen zwischen den Buddhisten und den Hindus z.B. in den erhaltenen Quellen des ersten Jahrtausend nach Christus spielen sich dann, zumindest soweit für uns greifbar, vor allem auf philosophisch-dogmatischer Ebene ab. Dabei geht es vor allem um epistemologische Fragen der philosophischen Beweisführung, etwa über die Frage nach der Existenz eines Schöpfer- oder Hochgottes.[13] Ein Terminus, der einen generellen Religionsbegriff reflektieren könnte, wird dabei offenbar nicht gebraucht. Träfe dies nun allgemein zu, unter der Voraussetzung und im dem Sinne nämlich, daß die Quellen einigermaßen abbilden, welche historisch-realen Diskurse es gegeben hat, dann scheinen die religiösen Gruppen im frühmitterlalterlichen Indien, jenseits aller Polemik und gegenseitiger Kritik, indirekt und als gleiche „Ziele" verfolgende soziale „Klasse" – transzendente Wahrheiten, orthodoxe Praxis oder ökonomische Ressourcen – sozusagen ihre gemeinsame Klassenzugehörigkeit als religiöse Gemeinschaften anzuerkennen.

Die chinesische Auseinandersetzung zwischen den Buddhisten und den Daoisten und Ruisten (*rujia* 儒家) – letztere gewöhnlich als Konfuzianer bezeichnet, obwohl die innesprachlichen Ausdrücke nicht notwendigerweise auf eine „Stifterpersönlichkeit" Bezug nehmen – wiederum unterscheidet sich nun deutlich von den indischen Diskursen. Der Buddhismus trifft hier auf eine kulturelle Situation, die gekennzeichnet ist durch ein starkes kulturell-soziales Selbstbewußtsein

---

12 Dies wohl ähnlich wie der von A. Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart* (München 1998), 25, für den Hinduismus veranschlagten „indentifikatorische Habitus". Vgl. auch die Diskussion in Oliver Freibergers Beitrag.

13 Vgl. den Überblick bei H. Krasser, *Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa, mit einem anynymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik* (Wien 2002), 15ff.

und die Existenz einer, man könnte sagen, überdenominationalen – falls man überhaupt vor der Späten Han-Zeit von voneinander distinkten religiösen Gruppen sprechen kann – Metaphysik, die auf den teilweise uminterpretierten Lehren der Lehrer und Philosophen der Zeit der „Kämpfenden Reiche" (Zhanguo 戰國, 453 oder 403–221 v.Chr.) beruht, die offensichtlich einiges an Grundterminologie teilen, sie aber mit anderen Konnotationen besetzt haben. Das „Anderssein" wird, wie zu erörtern sein wird, nicht so sehr über die religiöse Lehre, über absoluten Wahrheitsanspruch oder eine dementsprechende Soteriologie, identifiziert und definiert, sondern durch äußeres Auftreten, soziales Verhalten, ethnische Herkunft und / oder den Nutzen für das imperiale Gemeinwesen (*tianxia* 天下).

Campany hat für den frühen mittelalterlichen chinesischen Kontext auf Grund von ausgewählten Quellenbeispielen, die sich von meinen weitgehend unterscheiden, fünf „Religionsmetaphern" herausgearbeitet; da ich ebenfalls auf diese Bezug nehmen werde, erscheint es sinnvoll sie, in seiner vorgeschlagenen Terminologie vorzulegen:

1. Gründer- oder Vorbild-Synekdoche;[14] hier wird der Name des angenommenen Gründers oder Urahnen wie Fo 佛 oder Shi 釋 (Śākya) für den Buddhismus, Lao 老 oder Laohuang 老黃 (Laozi 老子) für den Daoismus – exemplifiziert etwa am und im Kapitel *Shilao-zhi* 釋老志, „Abhandlung über den Śākya und Lao(zi)", in der dynastischen Geschichte der Tuoba-Wei, im *Weishu* 魏書 des Wei Shou 魏收 (506–572) – und Kong 孔 oder Qiu 丘 für den Ruismus / Konfuzianismus verwendet.

2. „Weg"- oder „Pfad"-Metapher;[15] hier steht natürlich der Begriff Dao 道 im Mittelpunkt, der entweder allgemein oder spezifiziert (*fodao* 佛道; *dao* als Grundprinzip des Daoismus); aber es kommen hier auch andere Termini / Metaphern in Frage wie etwa *wuwei* 無為, „Nicht-Handeln" (Campany: „intentionless action").

3. „Gesetz"-, „Methode"- oder „Vorschrift"-Metapher;[16] der Begriff *fa* 法, v.a. für den buddhistischen *dharma*, aber ggf. auch für den Daoismus.

---

14 „Founder or Paragon Synecdoche": Campany, „On the Very Idea of Religions", 299–300.

15 Campany, „On the Very Idea of Religions", 300–305. Es ist bezeichnend, daß diesem Begriff in Campanys Aufsatz bei weitem der meiste Raum eingeräumt ist.

16 „-'Law,' 'Method(s),' or 'Regulations'"; Campany, „On the Very Idea of Religions", 305–306.

4. „Die Lehre des / vom X"-Metapher; ein personaler oder konzeptioneller Begriff + *jiao* 教 (*daojiao* 道教, *rujiao* 儒教, *fojiao* 佛教). Ich stimme hier nicht mit Campany überein, daß diese Begriffe vormodern nicht für konzeptionalisierte Religionen verwendet werden und verweise auf mein weiter unten gebrachtes Zitat aus dem *Sanjiao-xinping-lun* 三教心平論 aus dem 12. Jh.

5. Metaphern für Beziehungsgeflechte von imaginierten Entitäten (Religionen);[17] solche Metaphern implizieren eine Klassengleichheit oder -ähnlichkeit der verglichenen oder in Beziehung gebrachten Konzepte. Campany unterscheidet – wohl eher im heuristischen Sinne – drei Stufen: 1. die verglichenen oder gleichgesetzten Dinge sind prinzipiell gleich; 2. die Unterschiede sind relativ (lokal, historisch); 3. eines der verglichenen Entitäten ist dem anderen oder den anderen überlegen. Eine solche Abstufung gilt gleichermaßen für die von mir vorgebrachten und diskutierten Beispiele.

Es ist bezeichnend, daß Campany apologetisch-polemische Texte wie das *Lihuo-lun* 理惑論 (s.u.) und das daoistische *Santian-neijie-jing* 三天內解經[18] für seine Beispiele verwendet. Situationen von Wettbewerb und daraus resultierender religiöser Rivalität, so Campany, bringen am wahrscheinlichsten Klassifikationen und narrative Strategien hervor, die darauf abzielen, konzeptionelle und rhetorische Ordnung – Reifikation von "Religionen" – in die ansonsten und grundsätzlich nicht notwendigerweise differenzierte Gemengelage von religiösen Lehren und Praktiken zu bringen.[19] Im chinesischen Kontext sind es gerade diese Auseinandersetzungen, die implizieren, daß „zwei (oder) mehr bestimmte Dinge Angehörige der gleichen Art sind".[20]

Schon die chinesisch-buddhistischen Termini für „Häretiker", *waidao* 外道, *yidao* 異道, ursprünglich offenbar als Wiedergaben für Skt. *tīrthika* verwendet, verweisen auf semantischer Ebene interessanter- und paradoxerweise auf eine Anerkennung zentraler Begrifflichkeiten für ein wenn nicht *prima facie* gemeinsames Religionskonzept so doch auf ein diesem in etwa entsprechendes traditionell-chinesisches übergreifendes Konzept, das Dao 道. Seit frühester Zeit

---

17 „Metaphors for the Interrelationships among the Things So Imagined"; Campany, „On the Very Idea of Religions", 307–310.

18 Zu einer Diskussion und Übersetzung dieses Textes vgl. S. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley, Los Angeles, London, 1997), 186–229.

19 Campany, „On the Very Idea of Religions", 313.

20 Campany, „On the Very Idea of Religions", 314: „… two (or) more particular things are members of a common genus."

wurde dieser Begriff im buddhistischen Kontext als Übersetzungsbegriff für *bodhi*, die „Erleuchtung", verwendet. Aber durch die semantische Polyvalenz solcher Begriffe, vor allem derjenigen, die man übersetzungstechnisch unter die Kategorie *geyi* 格義, „Anpassen der Bedeutung", einordnete, d.h. die traditionelle chinesische Termini mit neuen spezifisch buddhistischen Konnotationen auffüllen wollten, war auch Tür und Tor geöffnet für eine expandierte Interpretation des Begriffes Dao im Buddhismus, eben im Sinne nicht nur einer individuellen Erkenntnisintuition sondern einer generischen alten chinesischen Idee, auf die noch einzugehen sein wird.[21] Interessanterweise werden die gerade angesprochenen häresiologischen Termini (*waidao* und / oder *yidao*), soweit ich das sehe, in den apologetisch-polemischen Texten nicht oder kaum verwendet, und der Grund hierfür dürfte sicher gewesen sein, daß man es sich im chinesischen politisch-sozialen Kontext nicht leisten konnte, den gegnerischen Parteien die Teilhabe am Dao völlig abzusprechen. Im Gegenteil mußten sich die Buddhisten des Vorwurfs erwehren, daß sie den Begriff Dao ebenfalls verwendeten.[22]

Ist Dao das übergeordnete Konzept, so kristallisiert und realisiert sich dieses in verschiedenen Lehren, *jiao* 教, die man offensichtlich als Religion im oben gegebenen Sinn verstand, und unter die auch die nicht-buddhistischen außerchinesischen Religionen wie das ostsyrische Christentum (Jingjiao 景教), der Manichäismus (Monijiao 摩尼教) und der Mazdaismus (Xianjiao 祆教), die in der Tang-Zeit aus dem Iran nach China kamen, subsummiert wurden.[23]

Die buddhistische Apologetik[24] in China zwischen – historisch einigermaßen gesichert – dem späten vierten oder frühen fünften Jahrhundert und vor allem der Mongolenzeit entwickelt sich auf der Basis

---

21 Zu der Entstehung buddhistischen Übersetzungsterminologie vgl. M. Deeg, „Creating religious terminology – A comparative approach to early Buddhist Chinese translations", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1–2, 2008 (2010): 83–118.

22 Vgl. H. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi und die Aufnahme des Buddhismus in China* (Wiesbaden 1976).

23 Stellvertretend für zahlreiche Einzelstudien sei hier verwiesen auf die Sammlung von Aufsätzen von Lin Wushu 林悟殊. *Zhonggu-sanyijiao-bianzheng* (Beijing 2005).

24 Für einen Überblick s. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi* ..., und L. Kohn, *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton 1995); zu den frühen historischen Debatten vgl. H. Schmidt-Glintzer, Thomas Jansen, „Religionsdebatten und Machkonflikte. Veränderungen in den Machtverhältnissen im chinesischen Mittelalter", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1993): 50–90.

der Vorwürfe gegen die von Teilen der chinesischen Elite als fremd und nicht-chinesisch angesehenen Lehre und Praxis, deren politischer, gesellschaftlicher und ökonomischer Einfluß eingedämmt und zurückgedrängt werden sollte. Die buddhistischen Antworten in Form von apologetischen bis scharf polemischen Traktaten sind dabei abhängig von der jeweiligen politischen Situation und dem „Gegner", den Konfuzianern oder den Daoisten. Fast allen gemeinsam ist aber jenseits und trotz aller Differenzen ein Rekurrieren auf das chinesische Metakonzept des transzendenten Ordnungsprinzips des Dao 道 und die Anerkennung von dessen Immanierung im chinesischen Altertum durch die ersten mythischen Herrscher und die Etablierung des *tianming* 天命, des „Mandats des Himmels", durch die ersten Zhou-Herrscher (周) Wen 文 und Wu 武. Dies führte auf den entsprechenden Diskursebenen zu einer Art „Obrigkeitshörigkeitsrhetorik", gemäß derer man zumindest Lippenbekenntnisse zur imperialen Idologie abgeben mußte.

Weder die Traktate der Kritiker noch die meisten der buddhistischen Gegenschriften sind in direkter Form erhalten, sondern in Sammelwerken zusammengefaßt worden, deren erstes das *Hongming-ji* 弘明記, „Aufzeichnungen zur Verbreitung der Klarheit", des buddhistischen Mönchsgelehrten Sengyou 僧祐 (445–518) war.[25]

Auffällig ist, daß es den meisten dieser Streitschriften thematisch nicht so sehr um Dogmatik und Wahrheitsanspruch oder um das generelle Absprechen der „Klassenzugehörigkeit" geht, sondern um real soziale und religionspraktische Fragen oder um einzelne Details der jeweiligen Lehre. Sengyou hat dies in den folgenden sechs Vorwürfen, um deren Entkräftung es ihm im *Hongming-ji* geht, zusammengefaßt:

1. Die buddhistische Lehre werde in den Sūtras zu ungenau und zu umständlich dargelegt.

2. Es gebe kein vom Buddhismus behauptetes geistiges Prinzip („Seele"), das nach dem Tod überdauert.

3. Niemand habe den Buddha gesehen, und er habe keinen Nutzen für das Reich.

4. Im Altertum habe es keinen Buddhismus gegeben.

5. Der Buddhismus ist eine barbarische Lehre aus den Westlichen Regionen (Xiyu 西域) und ist nicht kompatibel mit chinesischem Wesen.

---

25 Vgl. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi* ...

6. Der Buddhismus sei erst ab der Zeit der Späten (oder Westlichen) Han 後漢 (西漢, 25–220 n.Chr.) nach China gekommen und zunächst sehr unbedeutend gewesen.[26]

Auffällig ist hier, ähnlich wie bei anderen Vorwurfslisten, daß es sich hier nicht um eine grundsätzliche Ableugnung des Buddhismus als Lehre oder Religion geht, sondern daß lediglich Einzelaspekte auf- und angegriffen werden, die unter utilitaristischen, regionalen und historistischen Aspekten abgehandelt werden: ist diese Lehre dem Reich nützlich, und ist sie alt genug, um das leisten zu können, was von ihr erwartet wird, bzw. was sie vorgibt zu leisten?

Die Vorwürfe können ergänzt werden durch solche, die sich im rein politischen und sozialen Bereich bewegen:[27] Ist die zurückgezogene und fremdartige Lebensweise der Mönche akzaptabel? Sollen sich die Mönche vor dem Kaiser – oder, in späteren Texten, vor den Eltern – verneigen?

Auffallend ist, daß die Antworten der Buddhisten fast immer darauf abzielen, sich einem übergeordneten Prinzip in traditionaller chinesischer Terminologie anzupassen. So ist schon im Mouzis 牟子 *Lihuo-lun* 理惑論, das als ältester erhaltener apologetischer Traktat (wohl aus dem frühen 5. Jh.)[28] gilt, die Frage nach dem grundlegenden Prinzip in diesem Stil beantwortet, wenn der Apologet zunächst die Frage nach der Bedeutung des Buddha wie folgt beantwortet:

> Mouzi sagte: Das Wort Buddha ist ein posthumer Titel so wie wenn man die Drei Herrscher [des Altertums] „göttlich“ (*shen* 神) nennt oder die Fünf Kaiser [des Altertums] „Heilige“ (*sheng* 聖). Buddha ist der ursprüngliche Ahn (*yuanzu* 元祖) der Wirkungskraft (*de* 德) und des Dao, die über die Generationen reichende Verbindung mit dem geistigen Verstehen (*shenming* 神明).[29]

Und auf die Frage nach dem Dao antwortet der Apologet fast ausschließlich im Sinne und der Sprache des *Daode-jing*, wobei buddhistischen Untertöne völlig ausgeblendet sind:

---

26 Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi…*, 35. Dieser Katalog wird auch in Sengyous Schlußtraktat, dem Hongming-lun 弘明論, wiederaufgenommen: vgl. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi …*, 46.

27 Vgl. dazu E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden, 1972), 254–285.

28 Zu diesem wichtigen Text und seiner Datierung vgl. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 13–15, und J.P. Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts. A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun* (New York 1994).

29 T.2102.2a.7ff. 牟子曰：佛者號諡也；猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒。Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts*, 64.

> Das Dao bedeutet ‚leiten'. Es leitet die Menschen zum Nicht-Handeln (*wuwei* 無為). Wenn man es schiebt, so ist kein Vorwärts. Wenn man es zieht, so ist kein Dahinter. Wenn man es aufhebt, so ist kein Darüber. Wenn man es nach unten drückt, so ist kein Darunter. Wenn man es anschaut, so ist keine Form. Wenn man es hört, so ist kein Klang. [Obwohl] die vier Himmelsrichtungen (d.h. die Ausmaße des Universums) weit sind, windet es sich dennoch über diese hinaus. Auch wenn die Dimensionen winzig klein sind, so findet es dennoch dazwischen hinein. Deshalb heißt es Dao.[30]

Und auch Sengyou rekurriert bei seiner Replik auf den fünften Vorwurf der geographischen Beschränktheit des Buddhismus auf die westlichen Regionen in seinem Nachwort (*Hongming-lun-houxu* 弘明論後序) mit einem inklusivierenden Diskurs über das Dao und seine universale Gültigkeit:

> In früherer Zeit handelten die Drei Herrscher nicht (*wuwei*), und die Fünf Kaiser kultivierten durch ihre Wirkkraft (*de*). Sitten- und Strafsystem (*lixing*) der Drei Könige wurden unter den Sieben [Streitenden] Reichen zerstört, [obwohl sie] über ganz China (zhu-Xia) verbreitet waren, und die Lehren [und Gebräuche] der Welt durchliefen [seither] etliche [neun] Veränderungen. Wendet man sich nun nun zu dem Ursprung des Höchsten Dao (*zhidao-zhi-yuan*) und spiegelt man sich in den Lehren der Großen Weisheit (*dazhi-zhi-xun*), dann wird man diese letztlich intuitiv [doch] begreifen. Wie [kann man sich dem Dao] zuwenden und es nicht zerstören? Yu kam aus dem westlichen Qiang und Shun wurde bei den östlichen Barbaren geboren. Wer will da noch sagen: ist ein Land gering, dann verstößt [es] seine Heiligen? Qiu (d.i. Konfuzius) wollte bei den Yi-Barbaren wohnen, und [Lao] Dan ging zu den westlichen Barbaren. Wie könnte das Dao seinen Ort an einem [einzigen] Platz wählen? Wenn ein Heiliger in der Welt eine Lehre erstellt, so begrenzt [er sie] doch nicht auf China oder die Barbaren. Um wieviel mehr Buddha, der das ganze Universum umfaßt! Wie kann man seine Heilskraft (*hua*) auf die Westlichen Regionen beschränken?[31]

Auch die in den Debatten zwischen den Buddhisten und Daoisten immer wieder mit äußerster Polemik ausgehandelte Frage, welche der beiden Lehren denn nun die originärere sei, und welche die andere

---

30 T.2102.2a.14ff. 道之言導也。導人致於無為。牽之無前。引之無後。舉之無上。抑之無下。視之無形。聽之無聲。四表為大，蜿蜒其外。毫釐為細，間關其內。故謂之道。Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts*, 69.

31 T.2102.95c.8ff. 昔三皇無為，五帝德化。三王禮刑七國摧勢；地常諸夏，而世教九變。今反以至道之源，鏡以大智之訓，感而遂通。何往不被？夫禹出西羌，舜生東夷。孰云地賤而棄其聖？丘欲居夷，聃適西戎。道之所在，寧選於地？夫以俗聖設教，猶不繫於華夷。況佛統大千！豈限化於西域哉？Vgl. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi...*, 40.

nun kopiere – also der „Epigonenvorwurf“ – verweist deutlich darauf, daß es hier nicht um absoluten Heils- oder Transzendenzanspruch ging, sondern um die Frage, wer denn als *primus inter pares* den Vorzug, heißt hier konkret: die Gunst des Herrschers, verdiene. Das ganze wurde in der Regel historisiert in der sogenannten *huahu*-Legende (化胡) – und ihrer Umkehr – vorgetragen, nach der Laozi ursprünglich in der Form, der „Inkarnation“ des Buddha die westlichen Barbaren (*hu*) bekehrt (*hua*) hatte, somit der Buddhismus eine barbarische Form des Daoismus gewesen sei; was die Buddhisten natürlich umkehrten, indem sie entweder Originalität ihres Religionsgründer und seiner Lehre behaupteten oder umgekehrt Laozi als Inkarnation des Buddha präsentierten.[32] Auch hier ist bei aller Polemik keineswegs in Frage gestellt, daß es sich bei der gegnerischen Gruppe um eine der gleichen Kategorie zugehörige handelt, sondern es soll durch Diskreditierung lediglich eine Vorrangstellung der eigenen Tradition erlangt werden.

Das diesen Diskursen als gemeinsamer Verweisnenner zugrundeliegende „Muster“ eines Metakonzeptes von „Religion“ scheint mir – ähnlich wie dies bei dem *dhaṃma*-Begriff Aśokas der Fall ist – das traditionelle imperial-ruistisch-daoistische des Dao als das alles durchdringende transzendent-immanente Prinzip zu sein, auf das sich neben den Ruisten / Konfuzianern sowohl die Buddhisten wie auch die Daoisten beriefen.[33] Die Konsequenz in den Debatten zwischen den einzelnen Traditionen konnte, im Falle einer „liberaleren“ oder defensiveren Haltung des jeweiligen Verfassers, der Verweis auf den gemeinsamen Grund der verschiedenen Lehren und Traditionen sein. Dies ist schon deutlich der Fall in der Auseinandersetzung zwischen dem Daoisten Zhang Rong 張融 (444–497) und Zhou Yong 周顒 († 485) im Jahre 46534. Zhang Rong, der interessanterweise die Daoisten *daoshi* 道士, „Herren (oder: Meister) des Dao“, und die Buddhisten *daoren* 道人, „Männer des Dao“, nennt, betont in seinem *Menlü* 門律, den „Regeln für (seine) Schüler“:

---

32 Vgl. hierzu Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 288–320, Kohn, *Laughing at the Tao*, und M. Deeg, „Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die »Bekehrung der Barbaren durch Laozi« als Grundlagen des Konfliktes zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003): 209–234.

33 Zur Diskursentwicklung über das Dao und generell in der Zeit der „Streitenden Reiche“ vgl. A.C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois, 1989). Zum Dao als religionsäquivalentem Begriff vgl. Campany, „On the Very Idea of Religions“, 300–305.

34 Vgl. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi…*, 112ff.

> [Meine] Familie verehrt seit Generationen den Buddha; [mein] Onkel mütterlicherseits [allerdings] verehrt das Dao. Dao und Buddha sind in ihrem letzten Ziel nicht zweierlei. Verharrt man in unbeweglicher Ruhe und stößt zu [ihrem] Ursprung, so sind sie gleich, und man erkennt dies intuitiv, [aber wenn] man ihre Spuren (d.i. Manifestationern) kommt, so zeigen sich die Unterschiede. Dies ist wie bei der Musik, die nicht geregelt, nicht differenziert war, [die aber das] Geheimnis der Fünf Herrscher war; [es ist] wie bei den Riten, die nicht ständig weitergeführt wurden und [deren Verlust] nicht bedauert wurde, [aber] welche die Heiligkeit der jeweiligen Herrscher ausmachte. Lebten denn die Drei Herrscher und die Fünf Kaiser in verschiedenen Zeiten! Deshalb gestalteten sie ihre Sitten (*feng*) nicht gleich. [Und] weil sie in verschiedenen Generationen lebten, vereinheitlichten sie nicht ihre Rechthaftigkeit (*yi*). ... Wenn man den Ursprung klar durchschaut, so ist, obwohl ich selbst allein [das Dao] als [meine] Tradition (*zong*) habe, so zerfließt sein Ursprung doch schon in verschiedene [Verästelungen]. Ich habe realisiert, was sich in ihm sammelt. Du kannst im Besonderen die Spuren Buddhas verehren, aber [du darfst] nicht den Ursprung des Dao erniedrigen![35]

Diese Vorstellung eines gemeinsamen Grundes der verschiedenen Traditionen scheint die Grundlage zu sein für die spätere *sanjiao-heyi*-Ideologie (三教合一), des Konzeptes von der Identität der drei Lehren, Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus, die aber in der späten Tang-Zeit entstand und entwickelt wurde.[36] Die imperiale Ideologie wurde in diesem Rahmen als übergreifend anerkannt. Bei diesem Ansatz konnte es durchaus zu einer „Gewaltenteilung" oder zu einer entwicklungshistorischen Aufteilung zwischen den einzelnen Religionen kommen, wie dies z.B. in dem Traktat *Sanjiao-pingxin-lun* 三教平心論, dem „Traktat über den gleichen Geist der drei Lehren", des Laien Liu Mi 劉謐 der südlichen Song (zweite Hälfte des 12. Jhs.) zum Ausdruck gebracht wird:

---

35 T.2102.38c.10ff. 吾門世恭佛，舅氏奉道。道也與佛逗極無二。寂然不動，致本則同，感而遂通，逢迹成異。其猶樂之，不治不隔，五帝之祕；禮之，不襲不弔，三皇之聖。豈三與五皆殊時故，不同其風，異世故，不一其義。... 夫澄本，雖一吾自 俱宗，其本瀉迹 既分，吾已翔其所集。汝可專尊於佛迹，而無侮於道本。 Vgl. Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming-chi...*, 113–114.

36 Vgl. hierzu M. Pye, „Three teachings (*sanjiao*) theory and modern reflection on religion", in: Dai Kangsheng, Zhang Xinying, Michael Pye (Hrsg.). *Religion & Modernization in China. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions held in Beijing, China, April 1992* (Cambridge 1995), 111–116; Schmidt-Glintzer, Jansen, „Religionsdebatten und Machkonflikte ...„: 66, Fn. 56; J. Gentz, „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas im Konflikt: Figuren und Strategien einer Debatte", in: Edith Franke, Michael Pye (Hrsg.). *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien* (Münster 2006), 17–40.

Es ist anerkannt, daß China (Zhongguo) drei Lehren (*jiao*) hat. Der Ruismus (Rujiao) begann hier damit, daß Herr Fuzi die acht Trigramme (*bagua*) zeichnete. Der Daoismus (Daojiao) begann hier damit, daß Laozi das *Daode-jing* verfaßte. Der Buddhismus begann hier damit, daß Kaiser Ming der Han[-Dynastie] vom goldenen Mann träumte. [So] gibt es in China eine Abfolge der drei Lehren (*sanjiao*). Generell gesprochen etablieren die Ruisten [ihre] Lehre durch Korrektheit (*zheng*), die Daoisten etabliere [ihre] Lehre duch Verehrung (*zun*), [und] die Buddhisten etablieren [ihre] Lehre durch Größe (*da*). Was ihre [Einstellung] zum Guten, zum Entstehen [der Dinge], zum Bösen und zum Töten angeht, so sind sie gleich in ihrer humanitären Anschauung (*ren*). Hinsichtlich des Menschen wie er ist, so sind sie gleich in ihrer Respektierung [desselben]. [Insofern sie ihren] Zorn kontrollieren, die Begierden unterbinden, Vergehen untersagen [und] vor Unrecht bewahren sind sie gleich in [ihrer] moralischen Praxis. [Indem sie] jegliches Unverständnis erschüttern und die Unverständigen erhellen, sind sie gleich in ihrer Kultivierung. [Indem sie] gemäß der groben Erscheinungen argumentieren, verstoßen sie nicht gegen das Prinzip der Welt. Von den zwei Wegen des Guten und des Bösen ist es das Ziel der drei Lehren, die Menschen unbedingt sich zum Guten wenden zu lassen. Deshalb verfaßte Kaiser Xiaozong (reg. 1163–1189) einen Diskurs [hinsichtlich] des ursprünglichen Daos (*yuandao*), in dem es heißt, daß durch den Buddha der Geist geregelt wird (*zhi xin*), durch das Dao der Körper geregelt wird, und durch die Gelehrten (*ru*) die Welt geregelt wird. Er weiß wirklich, was der Geist, der Körper, die Welt ist. Er duldet nicht, daß eines davon nicht geregelt ist – wie könnten dann die drei Lehren dulden, daß eines davon nicht etabliert sei? Unendlich viele Gelehrte in Abgeschiedenheit haben Traktate zum Schutze des *dharma* verfaßt, die besagen, daß die Gelehrten die Haut heilen, das Dao die Blutgefäße heilt [und] der Buddha das Mark heilt. [So] weiß er wirklich, was die Haut ist, was die Blutgefäße sind, was das Mark ist. Er duldet nicht, daß eines davon nicht geheilt ist – wie könnten da die drei Lehren dulden, daß eines davon nicht funktionierte? Die Lehre der Gelehrten (i.e. Konfuzianer) ließ in China das [System der drei] sozialen Beziehungen [und der fünf] ständigen [Prinzipien][37] als die korrekten menschlichen Verhältnisse erstrahlen, [so daß] die vier großen [Grundlagen von] Riten, Musik, Gesetzesvollzug und Regierung nicht pervertierten. Die zehntausend Dinge im Reich erlangten durch sie ihre Position und ihre Formung, und es hatte Anteil an der Größe des Reiches. Deshalb konnten, als der Kaiser Qin die Gelehrten vertreiben wollte, die Gelehrten letztendlich nicht vertrieben werden. Die Lehre des Dao ließ in China die Reinheit und Ruhe der Menschen durch die Bewahrung vor dem Zerfall sich selbst

37 *gangchang* 綱常, verkürzt für *sangang-wuchang* 三綱五常, d.h. das Verhältnis von Fürst zu Beamten, von Vater zu den Söhnen und von Ehemann zur Ehefrau (*sangang*), und die fünf Ideale der Menschlichkeit, Gerechtigkeitssinn, Riten, Weisheit und Vertrauen (*ren-yi-li-zhi-xin* 仁義禮智信 = *wuchang*).

> erhalten. In [ihrer] Einigkeit reinigte [die Lehre des Dao] die konfusen und absurden Praktiken und nahm Zuflucht im Bereich der Stille und des Nichthandelns (*wuwei*). Sie gereichte der generationenüberdauernden Unterweisung (durch die Regierung) zum höchsten Vorteil. Deshalb konnten, [als] Kaiser Wu der Liang[-Dynastie] (464–549) die [Anhänger des] Dao vernichten wollte, schließlich die [Anhänger des] Dao letztendlich nicht vernichtet werden. Die Lehre des Buddha veranlaßte in China die Menschen die Schwelgerei aufzugeben und die Realität zu erkennen, der Falschheit den Rücken zu kehren und Zuflucht zur Wahrheit zu nehmen. Durch ständige Bestrebung schuf [die Lehre des Buddha] friedlichen Wandel. Durch eigenen Vorteil schuf sie anderen Vorteile. Dadurch daß sie die Zuflucht für das Volk ist, ist sie unübertrefflich. Deshalb konnte, [als] die drei Herrscher [namens] Wu[38] die [Lehre des] Buddha eliminieren wollten, die [Lehre des] Buddha letztendlich nicht eliminiert werden.[39]

Bis zu welchem Grad die Übernahme traditioneller chinesischer Vorstellungen gehen konnte, und zwar nicht nur im buddhistischen Kontext, möchte ich abschließend an Auszügen aus der berühmten sogenannten „Nestorianerstele" von Xi'an, *Jingjiao-liuxing-zhongguo-bei* 景教流行中國碑, „Stele der Verbreitung der Strahlenden Lehre im Reich der Mitte", aus der Tang-Zeit (datiert 782), zeigen, in der die religiöse Diversität und die damit einhergehende gegenseitige Auseinandersetzung von religiösen Gruppen im chinesischen Mittelalter am ausgeprägtesten war. Der Text rekurriert mehrere Male direkt oder indirekt auf das transzendent-immanente Prinzip des Dao, und es ist sicher wichtig, hier im Auge zu behalten, daß es sich hierbei um ein religionspropagandistisches Dokument handelt, das die enge Verbindung zwischen der diaspora-christlichen Gemeinde der ostsyri-

---

38 Sanwu-zhi-jun 三武之君: Kaiser Wu der Nördlichen Wei, Kaiser Wu der Nördlichen Zhou und der Tang-Kaiser Wuzong.

39 T.2117.781b.19ff. 嘗觀中國之有三教也。自伏羲氏畫八卦，而儒教始於此。自老子著道德經，而道教始於此。自漢明帝夢金人，而佛教始於此。此中國有三教之序也。大抵儒以正設教，道以尊設教，佛以大設教。觀其好生惡殺，則同一仁也。視人猶己，則同一公也。徵忿窒慾，禁過防非，則同一操修也。雷霆眾聵，日月群盲，則同一風化也。由粗迹而論，則天下之理不過。善惡二塗，而三教之意無非欲人之歸于善耳。故孝宗皇帝製原道辯曰：以佛治心，以道治身，以儒治世。誠知心也，身也，世也。不容有一之不治。則三教豈容有一之不立？無盡居士作護法論曰：儒療皮膚，道療血脈，佛療骨髓。誠知皮膚也，血脈也，骨髓也。不容有一之不療也。如是則三教豈容有一之不行焉？儒教在中國使網常以正人倫以明，禮、樂、刑、政四達不悖。天地萬物以位，以育。其有功於天下也大矣。故秦皇欲去儒，而儒終不可去。道教在中國使人清虛以自守卑弱以自持。一洗紛紜轇轕之習，而歸於靜默無為之境。其有裨於世教也至矣。故梁武帝欲除道，而道終不可除。佛教在中國使人棄華而就實，背偽而歸真。由力行而造於安行。由自利而至於利彼，其為生民之所依歸者，無以加矣。故三武之君欲滅佛，而佛終不可滅。

schen Kirche, Jingjiao 景教, „Strahlende Lehre“, und dem Kaiserhaus zum Ausdruck bringen sollte.

Ich zitiere den ersten, kosmogonischen Teil des Textes, wobei zu berücksichtigen ist, daß das Agens der Sätze, durch das Pronomen „er“ ausgedrückt, im chinesischen Text nicht vorhanden ist.

> Fürwahr, so ist verkündet: ewig und wahrhaft still, [war er] zu Urbeginn, [jedoch] ohne Ursprung; abgrundtief [als] All [wird er] zum letzten Ende von transzendenter Existenz [sein]. Über den Angelpunkt [des Kosmos] waltend, erschuf [er die Welt], der die Heiligen beseelt hat [und den sie] von Grund auf verehren: [wer könnte] dies sein außer der sublime Körper unserer Dreieinigkeit, [der, der] ohne Ursprung [ist und] der wahre Herr: Aluohe? [Er] maß das Zeichen ‚Zehn’ aus und legte dadurch die vier [Himmels]richtungen fest; [er] hat den Uratem in Rührung gebracht und [dadurch] die beiden Grundprinzipien entstehen lassen. Dunkel und Leere wandeln sich, und Himmel und Erde öffnen sich; Sonne und Mond geraten in Bewegung, und Morgen und Abend werden [somit] erschaffen. Mit Geschick erschuf [er] die Zehntausend Dinge, richtete den ersten Menschen auf, gewährte ihm insbesondere Zufriedenheit, machte [ihm] den Ozean der Schöpfung untertan.[40]

An der Überleitung zum eigentlich historischen Teil des Textes finden wir dann einen einleitenden Abschnitt, der sich wie eine Passage aus dem *Daode-jing* liest:

> Der wahrhafte, ewige Weg (*Dao*) ist sublim [und] schwer nennbar, [sein] vorteilhafter Wandel klar und deutlich – [man] nennt ihn notwendigerweise ‚Strahlende Lehre’. Allein, der Weg ohne Heiligen verbreitet sich nicht, [aber auch] der Heilige ohne Weg wird nicht groß – [wenn aber] der Weg [und der] Heilige sich verbünden, [dann ist] Kultiviertheit und Klarheit in der Welt.[41]

Im ersten Fall werden für eine christliche Kosmogonie, die eigentlich wohl die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1 paraphrasieren soll, Termini und Konzepte aus der traditionellen chinesischen „Hochtradition“ verwendet.[42] Der Text liest sich wie eine traditionelle chinesische Kos-

---

40 粤若，常然真寂，先先而無元；窅然靈虛，後後而妙有。摠玄樞而造化，妙眾聖以元尊者；其唯　我三一妙身，無元真主阿羅訶歟(。)判十字以定四方，獲元風而生二氣；韻空易而天地開，日月運而晝夜作。匠成万物，然立初人，別賜良和，令鎮化海；… Zu einem vollständigen Kommentar hierzu siehe P. Pelliot, *L’inscription Nestorienne de Si-Ngan-Fou. Edited with Supplements by Antonino Forte* (Kyoto; Paris 1996), 181–191, und M. Deeg, *Die Strahlende Lehre, Bd. 1: Die Stele von Xi’an* (Wiesbaden, in Druck).

41 真常之道，妙而難名，功用昭彰，強稱景教。惟道非聖不弘，聖非道不大；道聖符契，天下文明。

42 Zu Einzelheiten siehe den Kommentar in Deeg, *Die Strahlende Lehre* …

mogonie. Man könnte sagen, daß es nur die Nennung des christlichen Gottes, Aluohe, ist, an dem man eine spezifische denominationelle Zugehörigkeit des Textes feststellen kann. Im zweiten Fall könnte man erst gar nicht mehr erkennen, daß es sich um einen christlichen Text handelt, wäre da nicht der Begriff Jingjiao. Der Grund dieser neutralen Repräsentation eines kosmologischen Metakonzepts mit den Begriffen Dao 道und *sheng* 聖, „Heiliger", scheint zu sein,[43] daß im folgenden Abschnitt der Kaiser Taizong 太宗 (reg. 626–649) und das, was er an Positivem für das Christentum getan hat, gepriesen werden. Eine direkte eulogische Referenz an einen allmächtigen monotheistischen Gott, die diesen mit einer größeren Macht als die weltlichen Herrscher ausstattete, mußte höchst inkompatibel erscheinen mit der die Autorität des Kaisers einer regierenden Dynastie nicht hinterfragenden ideologischen chinesischen Grundeinstellung.

Ausschlaggebend für das Thema des vorliegenden Bandes scheint hier jedoch zu sein, daß die wohl weitgehend iranischen Christen, mehr oder weniger kulturell assimiliert, im China der Tang-Zeit eine Metasprache und -terminologie im inter- und multireligiösen Kontext akzeptierten, die alle anderen zumindest imperial anerkannten „Lehren" ebenfalls respektierten und (be)nutzten. Und dies scheint mir einem Metakonzept von Religion schon näherzukommen als jeder von vornherein verengt daherkommender Konzeptionalisierungsentwurf von „Religion" im Westen bis in das 19. Jahrhundert hinein, so sehr er sich denn auch als generisch zu gerieren versuchen mochte. Damit soll nun keineswegs einer Überlegenheit vormoderner asiatischer Diskurse das Wort geredet werden. Der vorliegende Beitrag soll, wie die meisten anderen im vorliegenden Band, lediglich einerseits eine Engführung der Diskussion um den Religionsbegriff als einer abendländischen Erfindung widersprechen, und andererseits, im Sinne einer (weiteren) Öffnung des Diskurses, den Blick auf die komplexen Konzeptionalisierungen um etwas, das wir als Religion identifizieren, in der asiatischen Religionsgeschichte erweitern. Nur dann, und über die verkürzten und verkürzenden, immer wieder (auch hier) wiederholten Anmerkungen über Begriffe wie *dīn* und *dharma*, vermag die Religionswissenschaft, auf solidem Quellenstudium basierend, ihre Stärke eines vergleichenden Ansatzes zu sichern, und ggf. einen „polythetischen" Religionsbegriff (C. Kleine) zu erarbeiten, der den Rekurs der theoretischen Erarbeitung auf die reale Grundlage historischen Materials weder verliert noch scheut.

---

43 Zum Verhältnis des Heiligen Herrschers zur Transzendenz in China vgl. J. Ching, *Mysticism and kingship in China. The heart of Chinese wisdom* (Cambridge; New York 1997).

Literaturverzeichnis

Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley u.a.: University of California Press, 1997.

Campany, R.F. „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)". *History of Religions* 42.4 (2003): 287–319.

Ching, Julia. *Mysticism and kingship in China. The heart of Chinese wisdom*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1997.

Deeg, Max. „Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die »Bekehrung der Barbaren durch Laozi« als Grundlagen des Konfliktes zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003): 209–234.

Deeg, Max. „Creating religious terminology – A comparative approach to early Buddhist Chinese translations". *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1–2, 2008 (2010): 83–118.

Deeg, Max. *Die Strahlende Lehre*, Bd.1: *Die Stele von Xi'an*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (in Druck).

Figl, Hans (Hg.). *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck u.a.: Tyrolia / Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London, New York: Cassell, 1999.

Gentz, Joachim. „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas im Konflikt: Figuren und Strategien einer Debatte." Edith Franke, Michael Pye (Hrsg.), *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*. Münster: Lit-Verlag, 2006, 17–40.

Graham, A.C. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court, 1989.

Hultzsch, Eugen. *Inscriptions of Aśoka*. Oxford: Clarendon Press (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. 1).

Kippenberg, Hans; Stuckrad, Kocku von. *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: C. H. Beck, 2003.

Keenan, John P. *How Master Mou Removes our Doubts. A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. New York: State University of New York Press (SUNY Series in Buddhist Studies), 1994.

Kohn, Livia. *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Krasser, Helmut. *Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa, mit einem anynymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik*. 2 Bde. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 689. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 39).

Lanczkowski, Günter. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

Lin Wushu 林悟殊. *Zhonggu-sanyijiao-bianzheng* 中古三夷教辨到辨證 (*Debate and Research on the Three Persian Religions: Manichaeism, Nestorianism, and Zoroastrianism in Mediaeval Times*). Beijing: Zhonghua-shuju 中華書局, 2005.

Michaels, Axel. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck, 1998.

Pelliot, Paul. *L'inscription Nestorienne de Si-Ngan-Fou. Edited with Supplements by Antonino Forte*. Kyoto, Paris: Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1996 (Italian School of East Asian Studies, Epigraphical Series 2, Collège de France, Œuvres Posthumes de Paul Pelliot).

Pye, Michael. „Three teachings (*sanjiao*) theory and modern reflection on religion". Dai Kangsheng, Zhang Xinying, Michael Pye (Hgg.). *Religion & Modernization in China. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions held in Beijing, China, April 1992*. Cambridge: Roots and Branches, 1995, 111–116.

Schmidt-Glintzer, Helwig. *Das Hung-Ming-Chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976 (Münchener Ostasiatische Studien, Band 12).

Schmidt-Glintzer, Helwig, Thomas Jansen. "Religionsdebatten und Machkonflikte. Veränderungen in den Machtverhältnissen im chinesischen Mittelalter". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1993): 50-90.

Schneider, Ulrich. *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz , 1978 (Freiburger Beiträge zur Indologie, Band II).

Sharpe, Eric J. *Understanding Religion*. London: Duckworth, 1983.

Stolz, Fritz. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (2. Aufl.).

Waardenburg, Jacques. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986 (Sammlung Göschen 2228).

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 1972 (Nachdruck mit einem Vorwort von Stephen Teiser, 2007).

Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien

Christoph Kleine

1 Theoretische Vorüberlegungen

Die Grundfrage, auf der alle weiteren Erörterungen unseres Problems aufbauen, hat der Soziologe und Systemtheoretiker Niklas Luhmann wie folgt formuliert: „Woran erkennen wir [...], daß es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?“[1] Dabei setzt Luhmann – anders als einige postmoderne Religionsforscher – voraus, dass es zwar selbst im modernen „Weltgesellschaftssystem“ „keine in ihren Grundlagen welteinheitliche Religion gibt“, sehr wohl aber „ein Funktionssystem für Religion als Subsystem der Weltgesellschaft anzunehmen“ sei. „Denn die religiöse Kommunikation ist überall von anders orientierten Kommunikationen unterscheidbar. Systemgrenzen sind gegeben und werden reproduziert“.[2]

Luhmann meinte bekanntermaßen, „Religion“ sei ein selbstsubstitutives soziales System, das für die Gesellschaft eine ganz spezifische Funktion erfüllt, die kein anderes soziales System erfüllt und dessen systeminternen Operationen als „religiös“ zu charakterisieren seien. Dabei hat Luhmann jedoch die empirische und kulturvergleichende Perspektive mangels fachlicher Expertise vernachlässigt, die gleichsam das Proprium einer historisch und komparativ arbeitenden Religionswissenschaft ist. Seine Religionstheorie ist daher – m.E. zwar zu Unrecht – unter Ethnozentrismus- und Theologieverdacht geraten.[3]

---

1 Niklas Luhmann und André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581 (Frankfurt am Main 2002 [2000]), 7.

2 Ebd., 341.

3 Rudi Laermans und Gert Verschraegen, „‘The Late Niklas Luhmann’ on Religion: An Overview“, *Social Compass* 48, Nr. 1 (2001): 7–20, 16. Vgl. auch ebd., 18.

Um der Gefahr einer ethnozentrischen Blickverengung vorzubeugen, schlage ich ein Verfahren vor, das an den Anfang aller Überlegungen die Frage nach kulturinternen, also emischen Klassenbildungen stellt und die Frage nach einer positiven Bestimmung bzw. Definition von „Religion" einstweilen zurückstellt – freilich ohne sie damit auszuklammern. Daraus ergibt sich die Möglichkeit den Gegenstandsbereich für eine funktionale Analyse im Sinne der Systemtheorie einzugrenzen. Der Vorteil dieses Ansatzes liegt m.E. also darin, die historische mit der theoretischen Analyse, die emische mit der etischen Perspektive ergebnisoffen zu kombinieren.

Wie soll das praktisch aussehen? Ich denke, man kann sich der Frage, ob Religion eine europäische Erfindung sei, zunächst einmal grundsätzlich auf zweierlei Weise annähern.

1.1 Semantische Äquivalente

Man kann erstens nach Begriffen in außereuropäischen Kulturen suchen, die als semantische Äquivalente des so genannten „modernen europäischen Religionsbegriffs" in Frage kommen. Dieser Ansatz herrscht in der bisherigen Forschung erkennbar vor.[4] Deshalb behandle ich ihn zuerst, obwohl er systematisch an die zweite Stelle gehört und offenkundige Schwächen aufweist.

Schon bei relativ einfachen Begriffen ist vollständige Äquivalenz in verschiedenen Sprachen kaum zu finden, jedenfalls wenn die verglichenen Sprachen strukturell große Unterschiede aufweisen und die miteinander verglichenen Kulturen unabhängig voneinander feste und dauerhafte Terminologien ausgebildet haben. Die Sache wird noch dadurch erschwert, dass bekanntermaßen auch der europäische Religionsbegriff starken Wandlungen unterworfen war und ist und sich bis heute einer eindeutigen und zugleich konsensfähigen Definition entzieht. Zu was suchen wir also eigentlich ein semantisches Äquivalent? Das freie lexikalische Morphem „Religion" kann als Signifikant auch im europäischen Sprachgebrauch auf ganz unterschiedliche Signifikate oder Denotate im Sinne mentaler Konzepte verweisen, selbst im wissenschaftlichen Diskurs. Mit einer rein lexikologischen Herangehensweise kommen wir also nicht weiter. In seinem Beitrag hat Martin Riesebrodt bereits darauf hingewiesen, dass sich

4 Z.B. Bertram Schmitz, *„Religion" und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich* (Marburg 1996); Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*: *Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam* (Berlin u.a. 1999).

der Streit um die universale Anwendbarkeit des Religionsbegriffs kaum durch die bloße Suche nach sprachlichen Äquivalenten wird lösen lassen.

Das bedeutet nicht, dass es sich nicht lohnte, nach begrifflichen Äquivalenten zu suchen; wir dürfen das nur nicht in der Erwartung vollkommener semantischer Übereinstimmung tun. Vielmehr gilt es, nach Begriffen zu suchen, die in einer bestimmten Sprache zu einer bestimmten Zeit „Traditionsgeflechte" zu einer Klasse zusammengefasst haben, die ein moderner Mitteleuropäer wohl konventionell oder intuitiv mit dem Kollektivsingular „Religion" bezeichnen würde. Wir suchen also emische oder objektsprachliche Klassenbegriffe.

1.2 Polythetische Klassen

Das führt mich direkt zum zweiten, von mir für die Suche nach emischen Konzepten von „Religion" favorisierten Ansatz. Ich bin mit Wittgenstein und anderen der Auffassung, dass wir Klassenbegriffe – und um einen solchen handelt es sich bei „Religion" – zumindest in der natürlichen Sprache (oft auch in der wissenschaftlichen) nicht auf der Grundlage von Definitionen verwenden, sondern weil wir an verschiedenen Dingen Familienähnlichkeiten wahrnehmen, die uns dazu verleiten, sie zu einer Klasse zusammenzufassen.

Man spricht in diesem Zusammenhang auch von polythetischen Klassen, da die einzelnen Angehörigen der Klasse nicht über ein einziges gemeinsames Merkmal miteinander verbunden sind, sondern, wie Wittgenstein es beschreibt: „sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt"; „du [wirst]" so Wittgenstein weiter, „zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe". „Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen".[5] In

[5] Ludwig Wittgenstein und Joachim Schulte, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main 2008). Der Ansatz der polythetischen Klassifikation bei der Definitionsfindung ist vor allem dafür kritisiert worden, keine essentiellen Charakteristika zu benennen und z.B. die Klasse „Religion" damit so groß werde, dass sie praktisch bedeutungslos und analytisch unbrauchbar sei (Timothy Fitzgerald, „Religion, Philosophy and Family Resemblances". *Religion* 26, Nr. 3 (1996): 215–236, 216) und man so die definitorische Kontrolle verliere (ders. „A critique of „religion" as a cross-cultural category". *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110, 105). Ich schließe mich allerdings weitestgehend Benson Saler an, der eine polythetische Klassifikation unter Hinzuziehung von Prototypen und „Typizitätsmerkmalen" favorisiert. Vgl. Benson Saler, *Understanding religion*: *Selected essays*.

den letzten Jahren haben viele Religionswissenschaftler und Religionssoziologen die polythetische Klassifikation als Alternative zu substantiellen und funktionalen monothetischen Religionsdefinitionen ins Spiel gebracht,[6] die regelmäßig das Problem haben, entweder zu eng oder zu weit zu sein. Mein Plädoyer für eine prototypenbasierte polythetische Klassifikation ist also keineswegs neu oder originell – und schon gar nicht alternativlos. Dennoch möchte ich sicherheitshalber ein paar erklärende Bemerkungen voranschicken.

Die Idee der polythetischen Klassifikation findet vor allem in solchen Wissenschaften Verwendung, die es mit der Bildung von Konzepten und Begriffen zu tun haben, wie etwa Psychologie[7] und Linguistik.[8] Wie schon Wittgenstein festgestellt hat, gruppieren Menschen Gegenstände zu Klassen, ohne die Klasse eindeutig anhand eines oder mehrerer notwendiger und hinreichender Merkmale definieren zu können. Sie klassifizieren vielmehr auf der Grundlage beobachtbarer Ähnlichkeiten.

Die irrige Annahme, die Angehörigen einer Klasse müssten über ein gemeinsames Wesensmerkmal verfügen, entspringt offenbar ei-

---

Religion and Reason 48 (Berlin 2009), 159–171.

6 Siehe hierzu Peter Byrne, „Religion and the Religions“. In *The world's religions: The study of religion, traditional and new religions*, hrsg. von Peter Clarke und Stewart Sutherland, 3–28 (London 1991); Andrew M. McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the 'Essence' of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 14, Nr. 1 (2002): 61; McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the 'Essence' of Religion“; Saler, *Understanding religion*; Martin Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“. *Man* 13, Nr. 3 (1978): 362–379; Brian C. Wilson, „From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion“. In *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. von Thomas A. Idinopulos, 141–162 (Leiden u.a. 1998). Zur polythetischen Klassifikation im Allgemeinen siehe Garrett Barden, „Discriminating Classes“, *Man* 11, Nr. 3 (1976): 345–355; Roy F. Ellen, „Polythetic Classification“, *Man* 12, Nr. 1 (1977): 177; Rodney Needham, „Polythetic Classification: Convergence and Consequences“, *Man* 10, Nr. 3 (1975): 349–369; Wilhelm G. Solheim, II, „Polythetic Classification“ *Man* 11, Nr. 2 (1976): 282–283.

7 Vgl. z.B. Douglas L. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, *American Psychologist* 44, Nr. 12 (1989): 1469–1481; Ulrich Mees und Annette Schmitt, „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis“. In *Emotions-Psychologie: Theoretische Analysen und empirische Untersuchungen*, 221–262 (Oldenburg 2003).

8 Helmut Rehbock, „Prototypensemantik“. In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 557–558 (Stuttgart; Weimar 2000); ders., „Prototyp“. In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 556–557 (Stuttgart; Weimar 2000).

nem „psychologischen Essentialismus“, der evolutionsgeschichtlich einen Nutzen gehabt haben mag, sich bezüglich unserer Forschungsfrage aber als irreführend erweist.[9]

Allerdings zeigen sich – und das ist für die kulturvergleichende Religionswissenschaft wichtig – bei psychologischen Untersuchungen meist kulturabhängige „Typikalitätseffekte“,[10] d.h. amerikanische Versuchspersonen „empfinden in signifikant übereinstimmender Weise z.B. Blutrot als reinstes Rot […] und halten Rotkehlchen, Äpfel oder Eßzimmerstühle für die repräsentativsten Vertreter der Kategorien *Vogel, Obst* oder *Stuhl*“.[11] Der typischste Vertreter einer Klasse oder Kategorie ist der Prototyp, und es besteht ein „Prototypiegradient“ zum Zentrum der Kategorie. Das Rotkehlchen als prototypischer Vertreter der Klasse *Vogel* für Amerikaner befindet sich im Zentrum, der Pinguin an der Peripherie. Ergo: Prototypen sind kulturabhängig. Das gilt für die Klasse *Vogel* wie für die Klasse *Religion*, wie sich noch zeigen wird. Dementsprechend ist von einer vollständigen Äquivalenz emischer Klassen nicht auszugehen; und dennoch setzen wir voraus, dass die deutsche Klasse *Vogel*, die amerikanische Klasse *bird* und die japanische Klasse *tori* analog gebraucht werden, allerdings mit jeweils unterschiedlichen Prototypen – vielleicht Amsel, Rotkehlchen und Kranich. „Die Ähnlichkeit mit dem Prototypen bemißt sich […] analytisch nach Zahl und Wertigkeit der prototypischen Eigenschaften“.[12] Bei der Beurteilung der Prototypennähe spielen Eigenschaften mit einer hohen *cue validity*[13] (Unterscheidungskraft) eine entscheidende Rolle. Die *cue validity* einer Eigenschaft ist umso höher, je häufiger sie bei den Angehörigen der jeweiligen Klasse und je seltener sie bei Vertretern von Nachbarkategorien auftritt.[14] In der Prototypenseman-

---

9 Ich gehe mit Medin davon aus, dass das Bedürfnis, jedem Konzept ein unabdingbares Wesensmerkmal zuzuschreiben, einem „psychologischen Essentialismus“ entspringt, den es m.E. in der Religionsforschung zu überwinden gilt. Vgl. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1476.

10 Vgl. ebd., 1471.

11 Rehbock, „Prototyp“, 556.

12 Ebd., 556–557. Vgl. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1471.

13 Es handelt sich dabei um einen Begriff, der von der amerikanischen Kognitionspsychologin Eleanor Rosch (*1938) geprägt wurde.

14 Das ist ein entscheidender Punkt, denn eine Kritik gegen die Theorie der Klassenbildung aufgrund von Familienähnlichkeiten richtet sich gegen die scheinbar unabschließbare Menge von Merkmalen, die Dinge gemeinsam haben können, ohne deshalb einer Kategorie anzugehören. Medin verweist in diesem Zusammenhang auf die große Menge von Gemeinsamkeiten zwischen einer Pflaume und einem Rasenmäher. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1473–1474. Die gemeinsamen Merkmale zweier Gegenstände müssen nach ihrer „Gattungsrelevanz“ gewichtet

tik rechnet man entsprechend mit unterschiedlichen Zugehörigkeitsgraden der Denotate. Auf unsere Frage angewandt bedeutet dies, dass manche Traditionsgeflechte über eine größere Menge von Eigenschaften mit hoher *cue validity* verfügen und dementsprechend eine größere Prototypennähe aufweisen. Die japanische Jōdoshū etwa besitzt – gemessen am gängigen „westlichen Religionsbegriff" mit dem mutmaßlichen Prototypen [protestantisches] Christentum – zweifellos eine größere Prototypennähe als die Church of Scientology. Mit dieser Feststellung ist aber kein Präjudiz über die Frage verbunden, ob Scientology eine Religion sei oder nicht. Scientology ist in jedem Fall, gemessen am gängigen europäischen Prototypen, weniger typisch für eine Religion als die buddhistische Jōdoshū. Die Jōdoshū wäre – um im Bild der Ornithologie zu bleiben – vielleicht die Schwalbe unter den Religionen, die Church of Scientology der Pinguin.

Entscheidend bei der polythetischen Klassifikation ist, dass prototypische Merkmale *per definitionem* nicht notwendig für die Klassenzugehörigkeit sind: Auch wenn ein Pinguin oder ein Emu die für Vögel prototypische Eigenschaft der Flugfähigkeit, eine Eigenschaft mit hoher *cue validity*, nicht besitzen, sind sie doch Vögel.[15] Allerdings erhebt sich an dieser Stelle die schwierige Frage, ob wir mit Blick auf die Klasse „Religion" in Analogie zu den meisten biologischen Gattungsbestimmungen, auch von „definierenden Merkmalen" ausgehen müssen, die auf alle Denotate oder Klassenangehörigen zutreffen.[16]

---

werden, und diese basiert vornehmlich darauf, dass das Merkmal häufig bei den Angehörigen der Klasse zu finden ist, selten bei Angehörigen anderer Klassen. Vgl. auch Ulrich Mees und Annette Schmitt, „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis". In *Emotions-Psychologie*, 223. Medin (1989) hat darüber hinaus vorgeschlagen, den Ansatz der polythetischen Klassifikation auf der Grundlage der Wahrnehmung von Familienähnlichkeiten um einen Ansatz der „erklärungsbasierten Kategorisierung" zu ergänzen, da empirische Untersuchungen erwiesen hätten, dass Klassifikationen auch schon bei Kindern häufig auf bestimmten Kenntnissen basieren. Kenntnisse über Zusammenhänge zwischen Struktur und Funktion etwa bestimmen, welches Gewicht einem Merkmal beigemessen wird. Merkmale werden im Klassifikationsprozess nicht einfach additiv, isoliert und gleichberechtigt wahrgenommen, sondern in Korrelation mit anderen Merkmalen; es werden verschiedene Ebenen der Abstraktheit von Merkmalen unterschieden; und Merkmale zeichnen sich durch unterschiedliche Zentralität aus.

15 Rehbock, „Prototypensemantik", 557.

16 So kritisiert z.B. Timothy Fitzgerald Peter Byrnes Anwendung der polythetischen Klassifikation dafür, gleichsam durch die Hintertür das „Heilige" wieder zu einem notwendigen Merkmal von Religion zu erklären (Peter Byrne, „Religion and the Religions". In *The world's religions* (s. Anm. 7), 24), womit der Vorteil der polythetischen Klassifikation gegenüber einer monothetischen, substantiellen Definition

Zwar gehe ich mit Luhmann konform, dass Religion vor allem über die zentrale Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* bestimmbar ist,[17] halte die Bestimmung eines notwendigen Wesensmerkmals von Religion in den allermeisten Forschungskontexten jedoch für unnötig, um den Begriff Religion operationalisierbar zu halten. Die Zentralität des Glaubens an übernatürliche Mächte oder geistige Wesen etwa mag demnach als prototypische Eigenschaft der Klasse Religion mit hoher *cue validity* gelten, nicht aber als notwendiges Wesensmerkmal von Religion.

Was bedeutet die Entscheidung für den Ansatz der polythetischen Klassifikation nun praktisch für unser Forschungsproblem? Es bedeutet, dass wir zunächst einmal nach (möglichen) polythetischen Klassen in anderen Kulturen suchen sollten, die der Klasse „Religion" nach unserem Verständnis aufgrund vorhandener Familienähnlichkeiten der jeweiligen Klassenangehörigen zuzuordnen wären. Das heißt die prototypischen Eigenschaften der polythetischen Klasse „Religion" müssten zumindest in einem gewissen Umfang auch in der polythetischen Klasse X aufzufinden sein. Dabei kann man eine Innen- und eine Außenperspektive zugrunde legen.

Die emische Perspektive würde zunächst danach fragen, ob in den zu vergleichenden Kulturen ähnliche Klassen gebildet wurden. Sofern es Kontakte zwischen den zu vergleichenden Kulturen gegeben hat, ist insbesondere danach zu fragen, ob Traditionsgeflechte der jeweils

---

wieder verspielt wäre. Fitzgerald, „Religion, Philosophy and Family Resemblances", 227, 231. Für eine Diskussion des Streits siehe Saler, *Understanding religion*, 159–165. Vgl. auch McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the ‚Essence' of Religion".

17 Ob man die Repräsentation von Transzendenz in der Immanenz überhaupt als „Merkmal" von Religion im üblichen Sinne betrachten sollte, erscheint ohnehin aufgrund des hohen Abstraktionsgrades dieser Charakterisierung von Religion fraglich. Die konkreten Formen der Unterscheidung und Thematisierung von Transzendenz und Immanenz als spezifisch religiöser Code sind so unterschiedlich, dass von einem verbindenden Merkmal im phänomenologischen Sinne kaum gesprochen werden kann. Peter Beyers Vorschlag, an die Stelle des Duals *Transzendenz/Immanenz* das Dual *blessed/cursed* zu setzen, kann ich zumindest im Kontext vormoderner Religionen nicht folgen. Hiermit würde der Geltungsbereich religiöser Kommunikation auf „Erlösungsreligionen" – insbesondere solche in modernen Gesellschaften, wie sie Beyer vornehmlich im Blick hat – beschränkt. Siehe Beyer, *Religions in Global Society*, 85. Transzendenz wird zwar in Erlösungsreligionen vielfach mit Erlösung identifiziert oder assoziiert, doch die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz ist viel allgemeiner und grundsätzlicher. In meinen Augen ist die Zuspitzung des Codes *transzendent/immanent* auf die soteriologische Dimension – etwa als *blessed/cursed* oder *salvation/damnation* – lediglich eine Zweitcodierung und ein Proprium der Erlösungsreligionen.

anderen Kultur in die bestehende eigene Klasse aufgenommen wurden. Um es etwas konkreter und anschaulicher zu machen: haben z.B. die christlichen Missionare in Ostasien Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus – die in Ostasien ihrerseits unter verschiedenen Klassenbegriffen zu einer Klasse zusammengefasst wurden – in die eigene, emische Klasse „Religion" aufgenommen, die ihrerseits im 16. Jahrhundert recht neu war und in der Begegnung mit anderen Kulturen an Profil gewann,[18] oder als etwas gänzlich anderes betrachtet?[19] Die Frage könnte man analog von der ostasiatischen Seite her stellen: wurde das im 16. Jahrhundert in Japan eingeführte Christentum der gleichen Klasse zugeordnet wie Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus?[20] Jedenfalls ist die Bildung von Klassen aufgrund irgendwelcher Familienähnlichkeiten der Klassenangehörigen die Voraussetzung für die Bildung von Klassenbegriffen oder Allgemeinbegriffen, die als ungefähre semantische Äquivalente zum Allgemeinbegriff „Religion" in Betracht kommen. In Betracht gezogen werden muss allerdings gerade auch in unserem konkreten Fall, dass Klassen und die sie denotierenden Begriffe einfach von anderen Kulturen übernommen werden, ohne dass die Verwender des Begriffs selbst eine

18 Siehe hierzu auch Beyer, *Religions in Global Society*, 73ff.

19 Es hat ganz den Anschein, als hätten auch Europäer entsprechende Klassen gebildet. Vgl. z.B. Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrimage, or relations of the world and the religions observed in all ages and places discovered: From the creation into this present, 3. ed., much enlarged; Teil II* (London 1617). Das 15. Kapitel des 5. Buches ist überschrieben mit „Of the Ilands of Iapan, and their Religions" (V.15, S. 666). Paragraph III trägt den Titel „Of their Sects and Bonzian Colledges" (V.15, S. 673) und beginnt mit folgender Beschreibung: „They have many Sects, some reckon them twelve; all truely agreeing, in disagreeing with Trueth: some of them Epicure-like denying Gods providence, and the soules immortality. They hold that a man hath three soules, which one after another come into, and depart out of the body. Few of their *Bonzy* will openly teach this Doctrine, but labour to hold the people in awe. *Amida* and *Xaca* they preach, as Saviours to be worshipped" (V.15, S. 673). Siehe auch Purchas' Ausführungen „Of the Religions used in China" (IV.19, S. 521f). Die verschiedenen Traditionen oder „Wege" (*dao)* in China bezeichnet Purchas als „three Sects", nämlich „the first, of the *Learned* [d.i. Konfuzianismus; CK]; the second, *Sciequia* [d.i. Buddhismus; CK]; the third, *Laucu* [d.i. Daoismus; CK]" (IV.19, S. 523). Zu Purchas siehe auch Timothy Fitzgerald, *Discourse on civility and barbarity*: *A critical history of religion and related categories* (New York 2007).

20 Siehe zu dieser Frage: Hans Martin Krämer, „'This Deus is a Fool's Cap Buddha': 'The Christian Sect' as Seen by Early Modern Japanese Buddhists". *Comparative: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, Nr. 4 (2010): 75–97; Christoph Kleine „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, Nr. 1 (2010 [2011]): 2–38.

Klassenbildung aufgrund beobachteter Familienähnlichkeiten vornehmen. Darauf komme ich später zurück.

Nun muss man allerdings mit der Existenz von Kulturen rechnen, die mangels segmentärer Innendifferenzierung des „Religionssystems" und mangels intensiveren Kulturkontakts[21] keinerlei Klassen gebildet haben, die als „Religion" in Betracht kommen. In solchen Kulturen wäre dann auch nicht mit der Entwicklung von Klassenbegriffen im Sinne semantischer Äquivalente des Begriffs Religion zu rechnen. Hier muss die Klassenbildung von außen kommen. Die etische Perspektive würde also danach fragen, welche Traditionsgeflechte wir gewohnheitsmäßig unter die metasprachlichen Klassenbegriffe „Religion" oder „religiös" subsummieren. In einem zweiten Schritt wären charakteristische Merkmale – oder „typicality features"[22] – der entsprechenden Traditionsgeflechte zu extrahieren, die eine Familienähnlichkeit untereinander erzeugen. Auf der Basis dieses Befundes wäre eine polythetische Klassifikation auf der Meta-Ebene religionswissenschaftlicher Betrachtung möglich, die je nach Erkenntnisinteresse flexibel genug ist, auch entfernt verwandte Phänomene (z.B. Fußballspiele und religiöse Feste) miteinander zu vergleichen, die andererseits aber einen wesentlich detailgenaueren Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen ermöglicht als eine monothetische Definition, die nur ein Merkmal als allein gattungskonstituierendes Element in den Fokus rückt. Gerade die Wahrnehmung von Abweichungen von einem Prototyp oder Idealtyp, der durch Kombination aller typifizierenden Merkmale (über die man sich natürlich erst einmal verständigen müsste) der Klassenangehörigen gebildet wird, kann höchst interessante Ergebnisse zutage fördern: der heuristische Wert der Frage etwa, warum der Glaube an geistige Wesen als typisches Merkmal einer Religion im Theravāda-Buddhismus vermeintlich (!) keine zentrale Rolle spielt, scheint mir wesentlich höher zu sein als die Entweder-Oder-Frage, ob (a) Tylors Religionsdefinition damit unbrauchbar wäre – wie Durkheim meinte,[23] oder ob (b) der Buddhismus dann eben keine Religion sei.

---

21 Dass religiöse Pluralität und/oder Kulturkontakt und die damit einhergehende Konkurrenzsituation die Bildung von Klassenbegriffen fördert, liegt auf der Hand und ist historisch leicht nachweisbar. Schon Cantwell Smith hat auf diesen Zusammenhang deutlich hingewiesen: „Religion as a systematic entity, as it emerged in the seventeenth and eighteenth centuries, is a concept of polemics and apologetics", Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1963), 43.

22 Vgl. hierzu auch Saler, *Understanding religion*, 164.

23 Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am

Die polythetische Klassifikation stellt eben nicht die Frage nach dem Entweder-Oder der Klassenzugehörigkeit, sondern nach dem Mehr-oder-Weniger. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass ein potenzieller Klassenangehöriger (z.B. der Theravāda-Buddhismus) das Fehlen eines typifizierenden Merkmals (z.B. Zentralität des Glaubens an geistige Wesen) gleichsam kompensieren kann, wenn er dafür eine große Zahl anderer Eigenschaften mit hoher *cue validity* aufweist (z.B. moralische Gemeinschaft, kodifizierte Normen, Rituale, Virtuosen, heilige Schriften). Wer würde bestreiten, dass der Theravāda-Buddhismus unserem prototypengeleiteten Bild von Religion eher entspricht als z.B. der gegenwärtig populäre Engelskult?

1.3 Funktionale Äquivalente und soziale Systeme

Das Aufspüren polythetischer Klassen macht es möglich, Traditionsgeflechte unter verschiedenen Gesichtspunkten miteinander zu vergleichen, ohne ein Merkmal im Sinne einer starren monothetischen Definition zum Ausschlusskriterium zu erklären. Die Bildung polythetischer Klassen impliziert darüber hinaus die Möglichkeit wechselseitiger Substituierbarkeit der jeweiligen Angehörigen einer Klasse nach funktionalen Gesichtspunkten. Die Angehörigen einer Klasse befinden sich damit in einer Konkurrenzsituation. Welcher Angehörige der Klasse in dieser Konkurrenz besonders erfolgreich ist, hängt zwar von einer Reihe kontingenter Faktoren ab, doch dürfte sich langfristiger Erfolg vor allem dann einstellen, wenn ein Klassenangehöriger besonders gut in der Lage ist, eine bestimmte Funktion für die Gesellschaft zu erfüllen.

Meine Arbeitshypothese lautet nun, dass vom Erwartungshorizont einer Gesellschaft oder ihrer Eliten her betrachtet, die Angehörigen einer Klasse vor allem als wechselseitig *funktionale Äquivalente* gesehen werden. Dabei ist zu beachten, dass die von der Gesellschaft erwarteten Funktionen – oder gar die von anderen sozialen Systemen erhofften Leistungen – der Religion nicht identisch sein müssen mit der Funktion, die das Religionssystem aus systemtheoretischer Sicht von anderen Systemen unterscheidbar macht. Bei *„Religion" als System* handelt es sich um eine *selbstsubstitutive Ordnung*.[24] Religionen können – zumindest in bereits funktional differenzierten Gesellschaften – also nur durch andere Religionen ersetzt werden, da nur andere Religionen spezifisch religiöse Funktionen für die Gesellschaft über-

Main 2007), 53f.

24 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt am Main 1982 [1977]), 46.

nehmen können.[25] *„Religion" als Klasse* differenziert sich dagegen nicht durch systeminterne Operationen innerhalb der Gesellschaft aus, sondern wird infolge von Beobachtung und Merkmalsanalyse durch bestimmte Akteure gebildet, und zwar nicht unbedingt im Handlungskontext religiöser Kommunikation. Es ist also davon auszugehen, dass von allen Angehörigen der polythetischen Klasse die Erfüllung einer gemeinsamen spezifischen Funktion erwartet wird, die allerdings je nach historischem Kontext stark variieren kann.

1.4 Zwischenfazit

Ich werde mich dem Thema unserer Tagung also unter folgenden Prämissen und auf folgende Weise nähern: Zunächst gehe ich davon aus, dass Religion im untersuchten historischen Kontext ein soziales System ist und als soziales System, wie Luhmann es ausdrückt, eine selbstsubstitutive Ordnung darstellt, die sich im Laufe einer durchaus kontingenten evolutionären Entwicklung vor allem über ihren funktionalen Primat[26] von anderen sozialen Systemen wie Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft usw. unterscheidet. Das gilt im Prinzip für alle Gesellschaften, v.a. aber für primär funktional differenzierte, wobei die Funktion als primäres Kriterium der Unterscheidung von anderen Systemen naturgemäß in funktional differenzierten Gesellschaften stärker dominiert als in stratifikatorisch oder gar segmentär differenzierten Gesellschaften. Die Gesellschaft des klassischen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Japan, die den historischen Rahmen meiner Untersuchung bildet, ist als eine primär stratifizierte zu bezeichnen, mit im Zeitverlauf zunehmend deutlich erkennbaren Ansätzen zur funktionalen Differenzierung.[27]

---

25 Vgl. auch ebd., 48.

26 Hiermit ist zunächst einmal gemeint, dass die Religion als soziales System nicht nur eine Funktion hat, eine Funktion jedoch den Primat besitzt. Im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung wird diese Funktion immer stärker betont. Luhmann schreibt hierzu: „Die Spezialfunktion, für die ein Funktionssystem sich ausdifferenziert, erhält nur den Primat, sie wird nicht der einzige Bestimmungsfaktor aller Systemoperationen, denn damit würde das System seinen Charakter als System aufgeben". Ebd., 52. Umgekehrt gilt nach Luhmann, dass sich verschiedene soziale Systeme der gleichen Probleme annehmen können wie Religion, die Religion diese Probleme aber auf eine spezifische Weise löst: „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen". Ebd., 9.

27 Luhmann unterscheidet drei bzw. vier Formen sozialer Differenzierung: (1) segmentäre Differenzierung; (2) Differenzierung nach Zentrum und Peripherie; (3) stratifikatorische Differenzierung; (4) Funktionale Differenzierung. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft; Zweiter Teilband* (Frankfurt am Main 1998), 613.

Anhand ausgewählter Beispiele möchte ich zeigen, welche Traditionsgeflechte im vormodernen[28] Japan zu einer Klasse zusammengefasst wurden, mit welchen Begriffen diese Klasse bezeichnet wurde und ob die Klassenangehörigen eine Spezialfunktion erfüllten oder erfüllen sollten, die als eine spezifisch religiöse identifizierbar wäre.

Ob Luhmann die Funktion der Religion adäquat beschrieben hat und ob in seiner Theorie außereuropäische Entwicklungen hinreichend Berücksichtigung gefunden haben, lasse ich vorerst bewusst offen. Bekanntermaßen hat nach Luhmann „Religion [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren [...].“[29] Ob dies auch für die mutmaßlichen Teilsysteme des Religionssystems bzw. die Angehörigen einer emischen polythetischen Klasse X in Ostasien zutrifft, wird sich – hoffentlich – am Ende zeigen.

2 Konzeptuelle und soziale Differenzierung im klassischen und mittelalterlichen Japan

2.1 Die Unterscheidung säkular/religiös als universales Ordnungsprinzip

Wie eingangs betont, steht am Anfang meiner Überlegungen die Frage, ob im vormodernen Japan ein soziales System, das man als religiöses bezeichnen könnte, von anderen unterschieden wurde. Wenn Luhmann Recht hat, dann markiert die Abtrennung eines „religiösen“ Systems von einer „säkularen“ Umwelt historisch gesehen die älteste Form gesellschaftlicher Differenzierung.[30] Religiöse Evolution, so Luhmann,

---

28 Ich verwende den Begriff „vormodern“ hier ganz allgemein für alle Epochen, die der „Moderne“ zeitlich vorangegangen sind.

29 Luhmann, *Funktion der Religion*, 26.

30 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*: *Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaf* (Frankfurt am Main 1998), 270. Fitzgerald hingegen bestreitet, dass es in außereuropäischen Gesellschaften eine klare Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Teilbereichen gegeben habe: „However, the traders and many of the colonial administrators may have been more interested in establishing the institutions of secular civil society, itself a highly ideological concept including specific concepts of exchange and markets, but appearing to many as simply the natural and rational way to organise things. In most cultures that became colonised, what we call law, economics, and politics were not separated out into distinct spheres but were embedded in a different indigenous way of representing the world. It was this disembedding that was a necessary programme for the imperial power if it was to

„beginnt sehr viel früher" als die anderer Funktionssysteme; Religion „erzeugt erstmals ein System, das man als in der Gesellschaft ausdifferenziert beschreiben kann".[31] Religion gehe „also mit einem beträchtlichen Vorlauf an funktionaler Ausdifferenzierung in die neuere Geschichte hinein".[32] Als Grund für die frühe Ausdifferenzierung der Religion innerhalb des Gesellschaftssystems vermutet Luhmann die „Eigentümlichkeiten der Kommunikation in religiösen Angelegenheiten":

> Über nicht empirische Dinge kann man ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren. [...] Diese ‚Hemmungslosigkeit' religiöser Kommunikation würde ihr jede Ernsthaftigkeit nehmen, wäre sie nicht im Gegenzug durch eine künstliche ‚Verknappung' eingeschränkt.[33]

> Eine Kommunikation, die anders als gewöhnliche Kommunikation unter diesen Sonderbedingungen der Erleichterung und Erschwerung steht, tendiert zur Ausdifferenzierung. Die inhaltliche Freigabe der Imagination muß sozial eingeschränkt werden. Es darf nicht dahin kommen, daß jedermann irgendetwas behauptet. Die religiöse Kommunikation wird tabuisiert und ritualisiert ...[34]

Das politische System mit seinem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium „Macht", verfügt wie Religion schon in frühen Stadien gesellschaftlicher Evolution über ausdifferenzierte Formen und Kommunikationsweisen und dürfte sich daher ähnlich früh in der Gesellschaft ausdifferenziert haben.[35] In Europa, so Luhmann, wird die Gesellschaft „daher bis in die Neuzeit hinein als religiöse Gemeinschaft oder als politisch-humane Unternehmung definiert, also aus dem Gesichtspunkt einer Funktion beschrieben, obwohl und gerade weil sich noch keine funktionale Differenzierung des Gesamt-

---

impose western-style laws, create capital markets and forms of exchange, and to 'educate' the people in the new school systems". Timothy Fitzgerald, „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion". *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2003). http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html (zuletzt geprüft am 12.05.2010). Für eine scharfe, aber m.E. berechtigte Kritik an Fitzgerald siehe Ian Reader, „Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics". *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2004). http://www.japanesestudies.org.uk/ discussionpapers/ Reader.html (letzter Zugriff: 22. Dezember 2011).

31 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 250. Vgl. ebda., 184, 187, 189, 193.

32 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 270.

33 Ebd., 271.

34 Ebd., 273.

35 Ebd., 275.

systems realisiert".[36] Das, so möchte ich behaupten, gilt auch für das vormoderne Japan. Es scheint mir also mit Blick auf die Suche nach einem Religionssystem in vormodernen außereuropäischen Kulturen aufschlussreich zu sein, zunächst nach entsprechenden Differenzierungen zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre zu suchen, wobei die säkulare Sphäre aller Wahrscheinlichkeit nach durch das System Politik bzw. den Staat als simplifizierende Selbstbeschreibung des politischen Systems[37] repräsentiert wird.

2.2 Das Ordnungsprinzip *laukika*/*lokottara* im frühen Buddhismus als spezifische Fassung des Codes Transzendenz/Immanenz

Bereits für den indischen Buddhismus war die Unterscheidung zwischen dem was *laukika* (Jap. (*seken* 世間; auch *sezoku* 世俗) ist, also zur Welt gehört und dem, was „*lokottara*" (Jap. *shusseken* 出世間) ist oder die Welt transzendiert, offenbar konstitutiv.[38] *Lokottara* ist alles, was außerhalb der Drei Daseinsbereiche liegt, nicht mehr den karmischen Wirkgesetzen unterworfen und unbefleckt und ungemacht ist bzw. aus der leidvollen Welt der karmischen Bedingtheit hinaus führt. Als vollkommene Außerweltlichkeit wird mit dem Begriff *lokottara*

---

36 Ebd.

37 Vg. Hierzu Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1997), 758; ders., *Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Wiesbaden 2005).

38 Siehe hierzu v.a. David Seyfort Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*: *Quatre conférences au collège de France* 64 (Paris 1995). Ders., „A Note on the Relationship between Buddhist and *Hindu* Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?" In *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*, hrsg. von Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Serie orientale Roma / Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 92 (Roma 2001); ders., *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism*: *Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region* (Wien 2008). Vgl. auch Nara Yasuaki, „May the Deceased Get Enlightenment! An Aspect of the Enculturation of Buddhism in Japan", *Buddhist-Christian Studies* 15 (1995): 33ff.; J. Duncan M. Derrett, „The Right to Earn in Ancient India: A Conflict between Expediency and Authority". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1, Nr. 1 (Aug., 1957): 84ff.; Christoph Kleine, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung". In *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, hrsg. von Michael Stausberg, 65–80 (Berlin 2012).

also ein Bereich markiert, den ich „absolute Transzendenz“ nennen möchte, und in dem der Unterschied von *Immanenz* und *Relativer Transzendenz* transzendiert ist.[39] Diese absolute Transzendenz hat eine ontologische und eine soteriologische Dimension: Ontologisch gesehen, ist etwas als *lokottara* zu qualifizieren, wenn es einen vollkommen anderen Existenzstatus hat als alles, was sich in der empirischen Welt befindet. Etwas kann nur dann im strengen Sinne *lokottara* sein, wenn es „unbedingt“ und „ungemacht“ (*asaṃskṛta*) ist.[40] In idealtypischer Weise ist diese Form absoluter ontologischer Transzendenz durch das Nirvāṇa oder auch den Dharmakāya eines Buddha repräsentiert. In ihrer soteriologischen Dimension ist diese absolute Transzendenz dadurch gekennzeichnet, dass sie vollkommene Befreiung (*mokṣa*) bedeutet – auch hier sind das Nirvāṇa oder Buddhaschaft als Idealtypus zu betrachten.[41] Tatsächlich kann man wohl das Dual *nirvāṇa*/*saṃsāra* als die älteste objektsprachliche Zweitcodie-

---

[39] Eine in der buddhistischen Dogmatik viel diskutierte und aus systemtheoretischer Sicht bedeutsame Folge der Verabsolutierung von Transzendenz (hierzu Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 91) ist die Transzendierung auch der Differenz von Transzendenz und Immanenz. Das Transzendente ist nicht mehr bloß die Negation der Immanenz, sondern integriert gewissermaßen beide Seiten des Duals. Buddhistische Autoren haben entsprechend das berühmte Tetralemma Nāgārjunas auf das Problem angewandt, so z.B. der Tiantai-Mönch Zhiyuan 智圓 (976–1022): „Wenn man nur die Bezeichnungen einzeln nach dem Tetralemma [der Schule vom Mittleren Weg] auflöst, dann ist die erste [Aussage] „weltlich“, die zweite „außerweltlich“, die dritte „weltlich ist nichts anderes als außerweltlich“ und die vierte „außerweltlich ist nichts anderes als weltlich“. Das wäre die Erklärung des Tretalemma beschränkt auf [das Problem von] „weltlich“ und außerweltlich“ 若就名字各開四句者一世二出世三世即出世四出世即世此約世出世明四句也“ (*Niepan jingshu sande zhigui* 涅槃經疏三德指歸; X37, no. 662, p. 380, c8–10). Auf etwas andere Weise wird das Tetralemma im *Lengjia jing xinyin* 楞伽經心印 auf das *Immanenz-Transzendenz*-Problem angewendet: „[1] weltlich, [2] nicht weltlich, [3] außerweltlich, [4] nicht außerweltlich – diese Sätze stellen klar, das [alles] eins ist und es keinen Unterschied gibt 即世間。即非世間。即出世間。即非出世間。是句鮮白。純一無雜也“ (X18, no. 334, p. 140, a23–24).

[40] Zur Charakterisierung der Transzendenz als „*asaṃskṛta*“ siehe z.B.: *Zō agon gyō* 雜阿含經 (T2, Nr. 99, S. 204c14–29) und *Sanron gensho mongi yō* 三論玄疏文義要 (T70, Nr. 2299, S. 355b20–23).

[41] Entsprechend der ontologischen und der soteriologischen Dimension des *lokottara*-Konzepts, kann man in dem weiter unten ausgeführten systemtheoretischen Sinne neben der primären Codierung Transzendenz/Immanenz im Buddhismus die Zweitcodierungen wahr/unwahr (ontologische Dimension) sowie Heil/Unheil (soteriologische Dimension) erkennen. Wie andere Religionen auch verfügt der Buddhismus über eine ganze Reihe von Zweitcodierungen, die in der religiösen Alltagspraxis eine größere Rolle spielen als die primäre Leitunterscheidung. Ein typisches Beispiel wäre etwa der Code *kuśala* (heilsam)/*akuśala* (unheilsam).

rung des Buddhismus beschreiben,[42] in dem die allgemeinere Leitunterscheidung *transzendent (lokottara)/ immanent (laukika)* auf soteriologische Gesichtspunkte hin spezifiziert wurde – für eine klassische „Erlösungsreligion" wie den Buddhismus war diese Leitunterscheidung selbstredend zentral. Jede physische, verbale oder mentale Handlung wurde – so jedenfalls die Theorie – daran gemessen, ob sie zum *nirvāṇa* führt oder an den *saṃsāra* bindet.[43]

Man könnte das funktionale Selbstverständnis des Buddhismus tentativ wie folgt definieren: Die Spezialaufgabe des Buddhismus als Religion ist die Verfügbarmachung der [absoluten] Transzendenz in der Immanenz; d.h. der Buddhismus macht das „Überweltliche" (*lokottara)*, das Nirvāṇa das nicht den Drei Daseinsbereichen und dem Saṃsāra Zugehörige in der „Welt" verfügbar und kommunizierbar.[44] Kommunikation über überweltliche Dinge findet indes zwangsläufig auf der Ebene der „weltlichen Wahrheit" (*[loka-] saṃvṛti-satya;* Jap. *[se]zokutai* [世]俗諦) statt, die auf die wirkliche Wahrheit im überweltlichen Sinne nur hindeuten, diese aber nicht unmittelbar sichtbar machen kann. Die Erlangung des „Überweltlichen" (*lokottara;* [absolute] Transzendenz) ist also von seiner Repräsentation im „Innerweltlichen" (*laukika;* Immanenz) abhängig.[45] Die Annahme dieses Abhängigkeitsverhältnisses spielt für das Selbstverständnis buddhistischer Institutionen eine entscheidende Rolle.

---

42 Das soll natürlich nicht heißen, dass der Code *lokottara/laukika* historisch dem Code *nirvāṇa/saṃsāra* vorausgegangen wäre. Er fasst das Grundproblem nur in eine allgemeinere Form.

43 Vgl. auch Beyer, *Religions in Global Society*, 83–84.

44 Dabei ist der Fehler zu vermeiden, *lokottara* mit „sakral" und „*laukika*" mit „profan" gleichzusetzen wie Smith dies tut. Siehe Bardwell L. Smith, „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular". *Journal of the American Academy of Religion* 36, Nr. 3 (1968): 203–216, 209. Auch Götter, Buddha-Bildnisse und sprachlich kommunizierte buddhistische Lehren sind „*laukika*", sie sind aber keineswegs profan, denn sie bedürfen einer besonderen Behandlung und unterliegen bestimmten Meidungsgeboten.

45 Nāgārjuna drückt das Verhältnis folgendermaßen aus: „Wenn man nicht der konventionellen Wahrheit folgt, kann man die höchste Wahrheit nicht erlangen. Wenn man die höchste Wahrheit nicht erlangt, dann kann man folglich nicht das Nirvāṇa erreichen. 若不依俗諦　不得第一義　不得第一義　則不得涅槃". *Zhonglun* 中論; T30, Nr. 1564, S. 33, a2–3). Eine unmittelbare Zuordnung zwischen „konventioneller Wahrheit" und „weltlicher Ordnung" (*sehō* 世法; s.u.) und „wirklicher Wahrheit" und der „Ordnung des Buddha" wird von Jōken 貞顯 vorgenommen (KI Bd. 41, Nr. 32069, S. 220). Vgl. auch T48, Nr. 2004, S. 259, c5–6; X69, Nr. 1367, S. 709, c21–22.

2.3 Relative und absolute Transzendenz

Wir finden also bereits im indischen Buddhismus eine strukturelle Analogie zum binären Code von *Transzendenz/Immanenz* vor, der nach Luhmann die Leitunterscheidung des sozialen Systems Religion bildet. Dabei ist zunächst unerheblich, wie die Grenzen zwischen Transzendenz und Immanenz verlaufen. Allgemein kann man Transzendenz als das im Alltäglichen Unverfügbare charakterisieren.[46] Was in der einen Kultur als transzendent, d.h. unverfügbar und unerreichbar gilt – z.B. ein hoher Berggipfel –, mag in einer anderen Kultur als immanent, d.h. verfügbar und erreichbar gelten.[47] Und natürlich gibt es Grade der Unverfügbarkeit. T. Luckmann hat diesbezüglich zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen unterschieden.[48] Für die Religionswissenschaft scheint mir jedoch eine Unterscheidung zwischen (1) relativer Transzendenz und (2) absoluter Transzendenz sinnvoller zu sein. Für den Buddhismus und sein Selbstverständnis als Sinnsystem in Konkurrenz zu anderen Sinnsystemen ist diese Einteilung von Transzendenz deshalb wichtig, weil nicht alles, was im Alltag unverfügbar ist, damit schon *lokottara* wäre. „Spiritual beings" aller Art etwa – *devas, yakṣas, kami* 神 etc. – gehören zu dieser Welt; sie sind *laukika*, d.h. ihre Existenz ist karmisch bedingt (ontologische Dimension) und sie sind unerlöst (soteriologische Dimension).[49] Der Buddhismus erhebt keinen Monopolanspruch darauf, diese relativ transzendenten Wesen zu beeinflussen und damit in der Immanenz verfügbar zu machen. Diese Fähigkeit gesteht er auch den Ritualisten anderen Traditionen zu. Aber nur der Buddhismus kann – nach seinem Selbstverständnis – die absolute Transzendenz verfügbar machen, nämlich indem er Wege aufzeigt, die Welt durch eine grundlegende Transformation des Einzelnen

---

46 Man könnte hier auch mit Hanegraaff das Transzendente als „meta-empirical" charakterisieren. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*: *Esotericism in the mirror of secular thought* (Leiden; New York 1996), 182.

47 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 77–78.

48 Thomas Luckmann, „Über die Funktion der Religion". In *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*, hrsg. von Peter Koslowski, 26–41 (Tübingen 1985), 29.

49 Shinran hat in seinem *Kyō gyō shin shō* 教行信證 (VI.2; T83, vol. 2646, S. 635b–643a) diese „Tatsache" mit zahllosen Textstellen aus dem buddhistischen Schrifttum belegt. Für eine englische Übersetzung siehe Shinran, *The Collected Works of Shinran;* Volume I: *The Writings* (Kyoto 1997), 255–292. Mit seiner Forderung, alle, auf die Götter und Geister bezogenen rituellen Praktiken aufzugeben, vertrat Shinran indes eine seltene Minderheitenposition im mittelalterlichen Buddhismus Japans.

endgültig zu überwinden.[50] Das unterschied den Buddhismus grundsätzlich vom „Hinduismus", vom „Shintō" usw. Sofern der Buddhismus z.B. in Japan die lokalen und nicht-buddhistische importierte Kulte assimilierte, machte er sich zum Sachwalter der relativen Transzendenz – die aus emischer Sicht „innerweltlichen" Götter (in mittelalterlichen Texten oft als *jindō* 神道, zu Skt. *deva-gati,* bezeichnet[51]) wurden primär zur Erlangung innerweltliche Heilsgüter gebraucht. Im Zuge der Entwicklung des Systems der „Urstände und herabgelassenen Spuren" (*honji suijaku* 本地垂迹) wurden die Götter jedoch als innerweltliche Manifestationen der außerweltlichen Buddhas, Bodhisattvas usw. interpretiert und damit für soteriologisch wirksam erklärt. Für die Konkurrenzfähigkeit des Buddhismus war die Assimilation relativ transzendenter Mächte immer und überall unerlässlich – er konnte diese Zuständigkeit aber gegebenenfalls mit anderen Traditionen teilen bzw. in der Moderne – wenigstens in der Theorie – an den Shintō und Neureligionen abtreten. Die Beschäftigung mit relativer Transzendenz wurde nunmehr als „Aberglaube" (*meishin* 迷信) diffamiert – „[wahre] Religion" (*shūkyō* 宗教) beschäftigt sich ausschließlich mit absoluter Transzendenz, sei es mit einem absolut gedachten Gott oder dem Nirvāṇa bzw. dem vollkommenen Erwachen.[52] Ames[53] und Southwold[54] haben eine entsprechen-

---

50 Luhmann vermutet, dass religiöse Kommunikation zunächst mit der Meta-Unterscheidung von *vertraut/unvertraut* befasst ist und das Unvertraute schließlich als Numinoses „für Zwecke der Kommunikation [...] mit der Semantik des ‚Geheimen' (Sekreten, Abgesonderten) assoziiert wird". Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 273. Die „ideengeschichtliche Entwicklung" nehme dann den „Weg von willkürlichen, tabuisierten, entlarvbaren zu selbstreferentiellen, kommunikativ unzerstörbaren Geheimnissen" (ebd., 274). Die Einführung absoluter Transzendenz leistet für eine Religion wie den Buddhismus genau dies: sie konstruiert ein Geheimnis, das selbst unter den Bedingungen fortgeschrittener funktionaler Differenzierung und der Dominanz wissenschaftlicher Weltdeutung kommunikativ unzerstörbar ist.

51 Das berechtigt in gewisser Weise die Rede vom „secular character of Shinto" (Kuroda Toshio, „Shinto in the History of Japanese Religion". *Journal of Japanese Studies* 7, Nr. 1 [1981]: 14), wenngleich hier die Lesung „Shintō" i.S. eines religiösen Systems natürlich anachronistisch ist. An dieser Stelle wäre also besser vom „innerweltlichen Charakter der Götter" zu sprechen.

52 Ein wichtiger Vertreter diese modernen Interpretation eines geläuterten Buddhismus war Inoue Enryō, der behauptete: „Furthermore, religion teaches the way for our relative essence [*sōtai no kokoro* 相対の心] to enter into the absolute world. In Buddhism, this is namely enlightenment in the turning away from delusion [*tenmei kaigo* 転迷開悟]. Illusion [*mayoi* 迷い] points at the finite nature, while satori [悟] points to the infinite". Zit. nach Jason Ānanda Josephson, „When Buddhism Became a 'Religion': Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō". *Japanese Journal of Religious Studies* 33, Nr. 1 (2006): 143–168, 159.

de Feststellung für das Religionsverständnis der modernen Singhalesen getroffen, nach deren Auffassung „Religion" (*āgama*) sich dadurch auszeichne, dass sie sich mit Dingen befasse, die *lokottara* sind, während z.B. die rituelle Hinwendung zu lokalen Göttern zum Zwecke der Erlangung innerweltlicher Heilsgüter unzweifelhaft *laukika* ist, d.h. nicht im strengen Sinne religiös.

Es gilt also zunächst einmal festzuhalten, dass im Diskurs des Buddhismus mit dem objektsprachlichen Dual *lokottara*/*laukika* eine strukturelle Analogie zur Leitunterscheidung *Transzendenz*/*Immanenz* aufweisbar ist. Interpretiert man jedoch *lokottara* einfach als Äquivalent zu „transzendent" und *laukika* als Äquivalent zu „immanent", dann sind Missverständnisse vorprogrammiert. Vieles, was gemeinhin als [relativ] transzendent, weil im Alltag nicht verfügbar, eingestuft würde, gilt im Buddhismus als *laukika*. Wir können davon ausgehen, dass die Einteilung der Welt in *lokottara* und *laukika* durch die buddhistische Orthodoxie als Ordnungsprinzip lediglich in Gelehrtendiskursen einer religiösen Elite eine zentrale Rolle spielte und hier vor allem aus apologetischen Gründen, wie wir noch sehen werden. Im Denken und Handeln der meisten vormodernen Japaner – inklusive der buddhistischen Virtuosen – dürfte die Unterscheidung zwischen alltäglichen, empirisch zugänglichen, „profanen" Dingen und solchen außerweltlichen, „sakralen" Dingen, die ich als „relativ transzendent" bezeichnet habe, bedeutsamer gewesen sein. Allerdings ist diese Differenz, die man vielleicht im Sinne einer Zweitcodierung mit dem Dual *sakral*/*profan* (i.S. Durkheims) oder *alltäglich*/*außeralltäglich* (i.S. Webers) beschreiben könnte,[55] objekt-

---

53 Michael Ames, „Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis". In *Religion in South Asia*, hrsg. von Edward B. Harper, 21–52 (Seattle 1964), 22.

54 Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion", 363.

55 Im strengen Luhmann'schen Sinne handelt es sich wohl aus buddhistischer Perspektive nicht um eine Zweitcodierung, die sich unter Beibehaltung des Mediums an die primäre Codierung anknüpft, sondern vielleicht eher um eine Nebencodierung. Zumindest historisch ist der Code sakral/profan ebenso wie rein/unrein in Japan sicher älter als transzendent/immanent im buddhistischen Sinne. Als Zweitcodierung wäre das Dual sakral/profan dann bestenfalls eine Art „re-entry" eines älteren in die Erstcodierung. Was die Beziehung zwischen beiden Codes angeht, so handelt es sich bei sakral/profan ersichtlich nicht um einen beidseitigen Anschluss an oder eine Verdopplung des Primärcodes (z.B. Transzendenz/Immanenz → Heil/Verdammnis – für den Buddhismus eindeutig eine Zweitcodierung, die die soteriologische Dimension der absoluten Transzendenz betont), sondern um einen einseitigen Anschluss, ähnlich wie im Fall krank/gesund → heilbar/nicht heilbar die Zweitcodierung nur an der Seite der Krankheit anschließt. In unserem Fall schließt sich das Dual sakral/profan bemerkenswerterweise an die Immanenz an. Man könnte vielleicht von

sprachlich weniger deutlich markiert. Es bieten sich verschiedene Begriffe an, die die außeralltägliche, relativ transzendente Qualität „geistiger Wesen“ anzeigen. Einer der am häufigsten gebrauchten Begriffe ist wohl 靈 (*ryō* auch *rei* gelesen).[56] Als Präfix weist es einem Begriff bzw. seinem Denotat eine besondere, außeralltägliche Qualität zu, die man als „spirituell“, „numinos“, „übernatürlich“, „mysteriös“, „ehrfurchtgebietend“ – oder im Sinne Webers: „charismatisch“ – und für den menschlichen Alltagsverstand unerklärlich definieren kann.[57] Götter, Geister und Dämonen – ebenso wie besondere, liminale Orte und wundermächtige Gegenstände – haben diese Qualität. Sie gehören zwar in die Welt, verlangen aber nach besonderen Formen der Behandlung. Man kommuniziert mit ihnen in der Regel an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten; häufig sind Virtuosen erforderlich. Es kommt zu einer „Themendifferenzierung, Situationsdifferenzierung, Rollendifferenzierung“,[58] die den Umgang mit der relativen Transzendenz von rein immanenzbezogenen Alltagshandlungen unterscheidbar macht. Grundlegend ist also zunächst, dass auf der Basis der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz – ob nun

---

einem „re-entry“ der Transzendenz in die Immanenz sprechen. Auf der Objektebene wäre dann vielleicht die *honji-suijaku*-Theorie die konkrete historische Form, in der dieses „re-entry“ erfolgt. Einige der sakralen, aber in der Immanenz verorteten lokalen Gottheiten werden als Manifestationen der absoluten Transzendenz identifiziert. Von der Seite der lokalen Kulte her gedacht wäre demnach Transzendenz/Immanenz die Zweitcodierung des primären Codes sakral/profan. Zum Unterschied zwischen Nebencodierung und Zweitcodierung siehe Franz Kasper Krönig, *Die Ökonomisierung der Gesellschaft*: *Systemtheoretische Perspektiven* (Bielefeld 2007). Vgl. auch Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon*: *Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann* (Stuttgart 2005), 264. Buddhistische Diskurse in Japan zeigen dessen ungeachtet eine starke Tendenz zur Bildung von Dualen, die auch immer wieder parallelisiert werden, z.B. „groß/klein大小“, „exoterisch/esoterisch 顯密“, „provisorisch/wahr 権実“ usw.

56 Ein weiterer Begriff, der die besondere Qualität von Wesen und deren Wirken anzeigt, ist „*myō* 冥“ (dunkel, verborgen, okkult, unsichtbar, obskur). So lesen wir etwa vom „verborgenen Walten der Götter als herabgelassene Spuren 神道垂跡之冥道“ (*Ji'en ganmon* 慈円願文; KI no. 3275) oder von „der verborgenen Hilfe durch die Götter 神道之冥助“ (*Go-Saga Jōkō inzen* 後嵯峨上皇院宣; KI no. 51371).

57 Beachte, dass es sich hier lediglich um eine Chiffrierung handelt. Luhmann schreibt zu den Kategorien des „Heiligen“ oder „Numinosen“: „Was als spezifische Sinnform des Religiösen, als Numinoses oder Heiliges beschrieben worden ist, läßt sich dann als Resultat eines Prozesses der *Chiffrierung* begreifen, der Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares transformiert“. Luhmann, *Funktion der Religion*, 33.

58 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 197. Vgl. auch Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London 2006), 64.

nach den strengen Kriterien der buddhistischen Orthodoxie oder schlicht nach dem Kriterium der alltäglichen Verfügbarkeit bzw. Unverfügbarkeit – bestimmte Themen, Situationen, Rollen und Handlungen differenziert wurden. Diese Differenzierungen wurden nach der Einfuhr des Buddhismus im 6. Jahrhundert verstetigt und institutionalisiert. Während religiöse Kommunikation im archaischen Japan vermutlich weitestgehend im Rahmen von Interaktionssystemen stattfand, bildeten sich nun allmählich Organisationssysteme (Orden, Schulen und Sekten), in denen „religiöse Kommunikation [...] auf Dauer gestellt“[59] wurde. Das war wiederum die Voraussetzung dafür, dass sich Religion als Funktionssystem ausdifferenzieren konnte.[60]

Im Sinne Luhmanns wäre man aufgrund dieser Beobachtung berechtigt, von Religion als einem eigenständigen sozialen System im vormodernen Japan zu sprechen. Systemtheoretisch gesehen wäre nun die Systemumwelt der Religion für die Religion „säkular“. Die nächste Frage wäre also, ob es entsprechend der Analogie zum Strukturprinzip *transzendent/immanent* eine Analogie zum Strukturprinzip *religiös/säkular* gab.

3 Konzepte von religiöser und säkularer Ordnung im alten und mittelalterlichen Japan

3.1 Die Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha[61]

Im vormodernen Japan – insbesondere in der Heian-Zeit (794–1185) und der Kamakura-Zeit (1185–1333) – unterschied man vielfach und insbesondere, aber nicht ausschließlich in buddhistischen Texten zwischen zwei Ordnungen, auf die sich die Nation gründe: (1) die „Ord-

---

59 Dietrich Korsch, „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“. In *Kompendium Religionstheorie*, hrsg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 248–259 (Göttingen 2005), 255.

60 Für den Zusammenhang zwischen der Bildung von Organisationen und der Ausdifferenzierung von Religion als Funktionssystem siehe auch Peter Beyer, „What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory“. In *Religion im Prozeß der Globalisierung*, hrsg. von Peter Beyer, 125–150 (Würzburg 2001), 145–147; und derselbe, *Religions in Global Society*, 65ff.

61 Für Einzelheiten siehe Kuroda Toshio, *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu* (Kyoto 1983); ders., „The Imperial Law and the Buddhist Law“. *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (1996): 271–285; Satō Hiroo, „Buppō ōbō sōi ron no seiritsu to tenkai“. *Bukkyō shigaku kenkyū* 28, Nr. 1 (1985): 20–40.

nung des Herrschers“ (*ōbō* 王法; Skt. *rāja-dharma*) und (2) die „Ordnung der/des Buddhas“ (*buppō* 佛法; Skt. *buddha-dharma*). Nur das Zusammenspiel dieser beiden Ordnungsmächte konnte nach buddhistischer Auffassung, die offenbar von großen Teilen der politischen Machtelite geteilt wurde, die Harmonie der sozialen, moralischen, politischen und kosmischen Ordnung garantieren.

Dabei wurde v.a. die unbedingte wechselseitige Abhängigkeit beider Ordnungen betont. Der Untergang des Kaiser-Gesetzes und des Buddha-Dharma hängen voneinander ab.[62] Es wird dafür gebetet, dass die Ordnung des Buddha und die Ordnung des Herrschers gleichzeitig gemeinsam florieren,[63] damit in der Welt großer Friede herrscht und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben kann.[64] Die Ordnung des Buddha und die Ordnung des Herrschers schützen einander und stützen einander.[65] Man hat tiefen Respekt vor der Ordnung des Buddha und wendet sich nicht von der Ordnung des Herrschers ab.[66] Man sagt: „In Zeiten der Krise helfen sich die Ordnung des Buddha und die Ordnung der Menschen [sic!] gegenseitig“.[67] Wenn die Ordnung des Buddha Zeichen des Niedergangs aufweise, dann verliere auch die Ordnung des Herrschers ihre Macht zu schützen.[68] Was die Ordnung des Buddha unterstützt, ist die Ordnung des Herrschers; und was die Ordnung des Herrschers schützt, ist die Ordnung des Buddha.[69] Grundsätzlich schütze die Ordnung des Buddha die Ordnung des Herrschers, und die Ordnung des Herrschers verehre die Ordnung des Buddha.[70] Wenn die Ordnung des Buddha verschwinde, verschwinde auch die Ordnung des Herrschers.[71] Die Ordnung des Buddha sei das, was von der Ordnung des Herrschers verehrt wird; die Ordnung des Herrschers sei das, was durch die Ordnung des Buddha geschützt wird.[72] Die erhabene Macht der Ordnung

---

62 王法佛法滅亡在于茲 (*Keiran shūyō shū* 溪嵐拾葉集).

63 欲祈佛法王法同時盛興 (*Musō Kokushi goroku* 夢窓國師語録).

64 一切大小神祇。別般若十六善神。所冀佛法王法共繁昌。天下太平萬民安泰 (*Enzan Battai Oshō goroku* 鹽山拔隊和尚語録).

65 仏法王法互守互助“ (*Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解).

66 是以深敬仏法、不背王法.

67 仏法人法難救難興云云.

68 仏法已得衰末之相、王法又失鎮護之力 (*Tōji sangō ge'an* 東寺三綱解案; KI 6, nr. 4017).

69 夫補仏法者王法也 … 護王法者仏法也 (*Kansenji* 官宣旨; KI).

70 抑仏法者守王法、王法者崇仏法 (*Gyōnen shinjō* 行然申状; KI no. 21296).

71 所謂、仏法是護王法、若仏法滅者王法滅云々 (*Ōmi Onjōji gakutō shukurōtō shinjō* 近江園城寺学頭宿老等申状; KI).

72 仏法者王法之所崇、王法者仏法之所護 (*Fujiwara Mitsunori jiryō kishinjō*

des Buddha und die abschreckende Macht der Ordnung des Herrschers, seien das Wesentliche im Staat.[73]

Gewöhnlich wird die Ideologie von der „Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha“ (*ōbō buppō sō'i* 王法佛法相依) unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Staat und [institutionalisierter] Religion verhandelt. Eine klare Unterscheidung von Staat und Religion mit entsprechender Aufgabenteilung bedeutet gleichwohl noch nicht eine Einteilung der Kultur in eine säkulare und eine religiöse Sphäre. Nun wäre es allerdings zu kurz gegriffen, die „Ordnung des Herrschers“ einfach mit dem Staat zu identifizieren und die „Ordnung des Buddha“ schlicht mit der buddhistischen „Kirche“. Vielmehr repräsentieren beide Ordnungen in der Tat zwei unterscheidbare Sphären einer komplexen Welt, für die jeweils eine Ordnung zuständig sei. Leider fehlen in den mir bekannten Quellen explizite Definitionen der Zuständigkeitsbereiche bzw. der Ordnungen selbst. Dennoch lässt sich aus den Texten herauslesen, welche Sachverhalte man den jeweiligen Ordnungen zuwies.

So wird die Ordnung des Herrschers mit dem Saṃsāra in Verbindung gebracht, die Ordnung des Buddha kontrastierend mit dem Nirvāṇa.[74] Innerhalb der Ordnung des Herrschers ist ein weltliches Leben im familiären Kontext die Norm, während nach der Ordnung des Buddha das Leben in der Hauslosigkeit zu favorisieren ist.[75] Die Ordnung des Herrschers verbietet das Töten von Menschen; die Ordnung des Buddha darüber hinaus das Töten von Vögeln, [Säuge]-tieren, Würmern und Insekten.[76] Bemerkenswerterweise werden im Bereich der Moral die „fünf Kardinaltugenden“ des Konfuzianismus – Mitmenschlichkeit, Aufrichtigkeit, Etikette, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit – der Ordnung des Herrschers zugerechnet[77] und als

---

藤原光範寺領寄進状; KI).

73 仏法の御力と申、王法の威力と申、彼は国主也 (*Nichiren shojō* 日蓮書状; KI).

74 一團秋光者麼。縱有生死有涅槃有佛法有王法 (*Kai'an kokugo* 槐安國語; T81, Nr. 2574, S. 566b29–30).

75 然灌頂有二。一者在家灌頂。二者出家灌頂。在家灌頂者。王法祕藏也。出家灌頂者。佛法奥藏 也 (*Tessenchaku hongan nenbutsu shū* 徹選擇本願念佛集; T83, Nr. 2609, S. 29a12–14).

76 又別シテ人ヲ殺スハ。殺中ノ重大也。是ハ王法ノ禁令ナレバ犯スモノ有ルベカラズ。禽獸鱗虫ハ佛法獨リ戒トス。(*Renmon gakusoku* 蓮門學則; T83, Nr. 2619, S. 325c16–18).

77 マタホカニハ。仁義禮智信ヲマモリテ。王法ヲモテサキトシ。内心ニハフカク本願他力ノ信心ヲ本トスヘキヨシヲ (*Rennyo Shōnin ofumi*; T83, Nr. 2668, S. 793a19–21).

laukika eingestuft[78] und wahlweise mit dem Glauben an Amidas Ur-Gelübde[79] oder den fünf Laiengeboten des Buddhismus kontrastiert, die in der Regel der Ordnung des Buddha zugrechnet werden.[80] Auch ein Buddhist müsse sich der Ordnung des Herrschers unterwerfen und die Kardinaltugenden beachten, solle aber im Herzen auf die Andere Kraft des Urgelübdes des Buddha Amida vertrauen.[81] Hier wird schon ein weiterer Aspekt sichtbar: eine augenfällige Innen-Außen-Symbolik, die durch eine anatomische Metaphorik unterstrichen wird: die Ordnung des Herrschers wird mit dem Äußeren, der Stirn und dem Körper assoziiert, die Ordnung des Buddha dagegen mit dem Inneren, dem Herzen und dem Geist.[82] Und schließlich – und das ist für uns entscheidend – wird die Ordnung des Herrschers als „innerweltlich" (*se[ken]*) charakterisiert, die Ordnung des Buddha als „überweltlich" (*shusse[ken]*).[83]

Es ist offensichtlich, dass es hier um Grundlegenderes geht als die Unterscheidung und das Zusammenspiel von staatlicher und „kirchlicher" Macht. Man könnte tentativ durchaus von einer Einteilung in eine säkulare und eine religiöse Sphäre sprechen. Doch hier ergibt sich ein Problem: wenn ich im Anschluss an Luhmann meine, dass Religion ein soziales System sei, dass sich in komplexen Gesellschaf-

---

78 仏法有五戒、世間有五常 (*Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解; KI no. 3234, S. 272).

79 Siehe oben *Rennyo Shōnin ofumi* (T83, Nr. 2668, S. 793a20).

80 Siehe oben *Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解 (KI no. 3234, S. 272). Hier sind die Aussagen allerdings nicht ganz einheitlich. Mitunter werden die fünf Gebote auch der weltlichen Sphäre zugerechnet: 三明戒徳者戒法ニ多種アリ、一世間戒、二ハ出世間戒、世戒ト者所謂五戒十善等也、出世ノ戒ト者此レニ有大小権実之異、如今実之異、… (*Daigoji* 醍醐寺*; Komonjo* 古文書 Bd. 14, Nr. 3125, S. 11; Online unter: http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/shipscontroller-e; zuletzt geprüft am 01.09.2011).

81 Siehe oben *Rennyo Shōnin ofumi* (T83, Nr. 2668, S. 793a19–21). Vgl. auch ebda.: ワレハ佛法ヲアカメ。信心ヲエタル身ナリトイヒテ。疏略ノ儀ユメユメア　ルヘカラス。イヨイヨ公事ヲモハラニスヘキモノナリ。カクノコトクココロエタル人ヲサシテ。信心發得シテ後生ヲネカフ。念佛行者ノフルマヒノ本トソイフヘシ。コ　レスナハチ。佛法王法ヲムネトマモレル人ト。ナツクヘキモノナリ。アナカシコア　ナカシコ (ebda. 83c13–21).

82 王法ハ額ニアテヨ。佛法ハ　内心ニ深　ク蓄ヨトノ仰ニ候。(*Rennyo Shōnin goichidai kikigaki* 蓮如上人御一代記聞書; T83, Nr. 2669, S. 819b05–06); 仏法王法猶如身心 (*Kōfukuji sōjō'an* 興福寺奏状案; KI3, Nr. 1586, S. 261).

83 Die Zuordnung erfolgt oft eher implizit und durch Querschlüsse, ist aber durchaus deutlich erkennbar. Vgl. z.B.: 自爾以降人法仏法之再興、世間出世之紹隆 難得 (*Ninkū okibumi* 仁空置文; *Dainihon shiryō* 大日本史料 6編47冊402); 善悪に付て、国は必王に隨ものなるへし、世間如此、仏法も又然也 (*Nichiren shojō* 日蓮書状; KI15, Nr. 11173, S. 53); 我今應當求索無上佛法、出世間法，令諸眾生[10]讀誦[11]翫習，遠離生死，得至涅槃。」(*Daihōben butsu hō'on kyō;* 大方便佛 報恩經, T03, Nr. 156, S. 133, b10–12);

ten primär über seine Funktion von anderen sozialen Systemen unterscheidet, dann müsste die spezifische Funktion der „Ordnung des Buddha“ klar von der der „Ordnung des Herrschers“ unterscheidbar sein.

Zunächst einmal: aus systemtheoretischer Sicht wäre die „Ordnung des Buddha“ als dominanter Repräsentant des sozialen Systems Religion zu betrachten, die „Ordnung des Herrschers“ ist aber nicht vollkommen identisch mit dem System Politik. Vielmehr repräsentiert die „Ordnung des Herrschers“ wohl eher die gesamte Systemumwelt der Religion, die aus Sicht der Religion als „säkular“ zu charakterisieren ist. Bemerkenswert sind diesbezüglich die für die „Ordnung des Herrschers“ gebrauchten Äquivalente: Oft wird der „Ordnung des Buddha“ die „Ordnung der Menschen“ (*ninpō* 人法; Skt. *dharma-pudgala, puruṣa-dharma*) gegenüber gestellt[84] – offenbar, wenn weniger auf die Seite der Regierung als mehr auf die Seite des Volkes verwiesen werden soll. Ansonsten werden *ōbō* und *ninpō* sehr ähnlich gebraucht.[85]

Ganz offensichtlich wird der zumindest aus buddhistischer Sicht eindeutig säkulare Charakter der Ordnung des Herrschers bzw. der Ordnung der Menschen, wenn diese implizit als „weltliche Ordnung“ (*sehō* 世法; auch *seken no hō* 世間の法; Skt. *loka-dharma*) bezeichnet werden. Eine besonders aussagekräftige Abhandlung zu dem Thema findet sich in den *Traum-Dialogen* des berühmten Zen-Mönchs Musō

---

[84] Siehe z.B. *Sō'ingyō busshari hōnō jō* 僧院暁仏舎利奉納状 (KI4, Nr. 2489, S. 326); *Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解 (KI5, Nr. 3234, S. 275); *Go-Horikawa Tennō rinji an* 後堀河天皇綸旨案 (KI6, Nr. 3650, S. 42); *Yamato Yakushiji shuto shinjō* 大和薬師寺衆徒申状 (KI6, Nr. 3752, S. 89–90); *Tōdaiji shuto gedodai* 東大寺衆徒解土代 (KI6, Nr. 4169, S. 289); *Tōdaiji sanronshū sōgō ge'an* 東大寺三論宗僧綱解案 (KI7, Nr. 4666, S. 128); *Shijō tennō rinji* 四条天皇綸旨 (KI7, Nr. 4796, S. 195); *Sesshō (Kujō Michiie) migyōsho* 摂政（九条道家）御教書 (KI7; Nr. 4810, S. 200); *Kōben okibumi an* 高弁置文案 (KI11, Nr. 7811, S. 53); *Go-Saga jōkō'in sen* 後嵯峨上皇院宣 (KI11, Nr. 8460, S. 377; KI14; Nr. 10383, S. 16); *Gon-Sōjō Jijitsu yuzurijō* 権僧正慈実譲状 (KI17, Nr. 13194, S. 357); *Kii Tennosha kōrei hakkō gakutō seji shikijō* 紀伊天野社恒例八講学頭世事式条 (KI26, Nr. 20152, S. 361); *Ōe bō denji kenshin jō* 大江某田地寄進状 (KI32, Nr. 24887, S. 297); *Tōdaiji chūshin jō* 東大寺注進状 (KI33, Nr. 25706, S. 268); *Morinaga Shinnō ganmon* 護良親王願文 (KI41, Nr. 31932, S. 166).

[85] „Deshalb hat der Großordenspräfektor vor dem Bodai'in die Missachtung der Ordnung des Buddha beklagt und den Niedergang der Ordnung der Menschen betrauert 爰故菩提院前大僧正悲仏法之廃怠,哀人法之衰微“ (*Tōji kyōsō rensho shinjō dodai* 東寺供僧連署申状土代; KI16, Nr. 11974, S. 84); „Und das Gedeihen der Ordnung der Menschen bewirkt das Gedeihen der Ordnung des Buddha 且人法之繁昌者、為仏法繁昌歟“ (*Ōmi Katsuragawa gyōja shūgi chinjō'an* 近江葛川行者衆議陳状案; KI24, Nr. 26656, S. 354).

Soseki 夢窓疎石 (1275–1351) mit dem General und Gründer des Muromachi-Shōgunats Ashikaga Tadayoshi 足利直義 (1306–1352). Musō, der hier außerdem den Begriff „Weg des Regierens“ *(seidō* 政道) im Kontrast zur „Ordnung des Buddha“ verwendet, antwortet auf die Frage, ob es dem „Weg des Regierens“ nicht eher schade, wenn man sein Herz den guten Anlagen zuneigt. Musō verweist in seiner Antwort darauf, dass alles Gute – z.B. die fünf Laiengebote und die zehn guten Taten zu befolgen –, welches im Zustand der Verblendung getan wird, lediglich ein „unreines Gutes“ (*uro no zen* 有漏の善) sei und zur Wiedergeburt in der Welt der Menschen oder Götter führe. Dennoch müsse man dieses unreine Gute tun, damit Friede und Wohlstand in der Welt herrschen. Wenn alle Menschen Gutes täten, könne die Welt in ein Reines Land verwandelt werden. Dann schreibt er folgende Sätze, die deutlich machen, dass die „weltliche Ordnung“ das gleiche ist wie die „Ordnung des Herrschers“:

> Seit alters her gab es im Ausland und in unserem Land nicht wenige Personen, die als Landesfürsten und große Minister die Welt führten und auf die Ordnung des Buddha vertraut und sie geehrt haben. Darunter waren welche, die die Ordnung des Buddha verehrt haben, um die weltliche Ordnung zu vollenden. Andere haben die weltliche Ordnung geleitet, um die Ordnung des Buddha zu verwirklichen. […] Wer um der Ordnung des Buddha Willen die weltliche Ordnung verwirklicht und das Volk dazu führt, gemeinsam in die Ordnung des Buddha einzutreten, der ist in der Tat ein Laienbodhisattva.[86]

Doch bleiben wir zunächst beim Dual *ōbō*/*buppō*. Was ist die Funktion der beiden Ordnungen? Zwar haben beide Ordnungen vollkommen andere Zuständigkeiten und ergänzen sich daher perfekt; doch was sie eint, ist – so scheint es – ihre gesellschaftliche Funktion: Nur wenn die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha gedeihen, kann es Frieden geben und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben.[87] Luhmann zufolge ist es gerade in funktional noch nicht voll differenzierten Gesellschaften nicht ungewöhnlich, dass verschiedene soziale Systeme sich des gleichen Problems annehmen: „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lö-

---

86 Musō Soseki und Satō Taishun, *Muchū mondō* (Tokyo 1991), 63–64. Für eine englische Übersetzung siehe Musō Soseki und Thomas Yūhō Kirchner, *Dialogues in a dream* (Kyoto-shi 2010), 79–83. Als Synonym für *ōbō* wird *sehō* auch von Nichiren (KI Bd. 16, Nr. 12618, S.380) und von Honnyo 本如 (KI Bd. 38, Nr. 29572, S. 146) verwendet.

87 一切大小神祇。別般若十六善神。所冀佛法王法共繁昌。天下太平萬民安泰 (*Enzan Battai Oshō goroku* 鹽山拔隊和尚語録 ; T no. 2558).

sen“.[88] So erfüllen die Ordnungen des Herrschers und des Buddha ihre Funktion als Weltbefrieder in der Tat auf sehr unterschiedliche und sehr spezifische Weise. Die an Nützlichkeit (*artha*; Jap. *riyaku* 利益) orientierte Ordnung des Herrschers – so sah es bereits das Konzept des *rāja-dharma* im alten Indien vor[89] – erfüllte ihre Funktion durch Gewaltausübung sowie Lohn und Strafe (*daṇḍa;* Jap. *batsu* 罰, *tōjō* 刀杖*)*, der Buddhismus durch moralische Unterweisung („als Domestikationsmittel der Massen“[90]) und rituelle Manipulation.

Die Interdependenz-Beziehung zwischen den komplementären Ordnungen des Herrschers und des Buddha wird interessanterweise fast nie in der gängigen monistischen Rhetorik des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus in eine Einheit überführt. Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet ein Text Nichirens 日蓮 (1222–1282), in dem dieser seine „drei großen geheimen Gesetze“ erläutert. Hier heißt es im Zusammenhang mit der „Weihebühne des Wesenstores“ (*honmon no kaidan* 本門の戒壇):

> Was die Weihebühne angeht, so vereinigen sich hier die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha auf mysteriöse Weise zur Ordnung des Buddha und zur Ordnung des Herrschers.[91]

Wenn es um die Beziehung zwischen der weltlichen Ordnung (*sehō*) und der Ordnung des Buddha (*buppō*) geht, sind derlei monistische Ansätze, die eine Identität der beiden postulieren, vor allem in chinesischen Texten Legion. Hier ein typisches Beispiel: „Die Ordnung des Buddha und die weltliche Ordnung sind eins und doch nicht vermischt.”[92]

Eines der seltenen japanischen Textbeispiele, in denen die „weltliche Ordnung“ im Zusammenhang mit der „Ordnung des Buddha“ thematisiert wird, stammt wiederum und nicht ganz überraschend von Nichiren:

---

88 Luhmann, *Funktion der Religion*, 9.

89 Siehe hierzu J. Duncan M. Derrett, „Rajadharma“. *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 4 (1976): 597–609.

90 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen 1988), 265.

91 戒壇とは王法仏法に冥じ仏法王法に合して …“Hori Nikkō, Hrsg., *Nichiren Daishōnin gosho zenshū 日蓮大聖人御書全集* (Tokyo 1984), 1022.

92 佛法世法一而不雜. Es könnte sein, dass hier ein Schreibfehler vorliegt und statt „雜“ das Zeichen „離“ gemeint ist. Der Satz hieße dann: „Die Ordnung des Buddha und die weltliche Ordnung sind eins und nicht getrennt“ (*Huayanjing tanxuan ji* 華嚴經探玄記; T35, Nr. 1733, S. 427, a11). Für weitere Beispiele siehe z.B. KI Bd. 16, Nr. 12618, S. 380; T47, Nr. 1997, S. 778, c29–p. 779, a14; T47, Nr. 1997, S. 780, c22–p. 781, a1; X39, Nr. 699, S. 10, b11–13.

> Im *Goldglanz-Sūtra* wird erklärt, dass bei tiefgründiger Betrachtung die Ordnung der Welt nichts anderes ist als die Ordnung des Buddha. Im *Nirvāṇa-Sūtra* [heißt es, dass] alle weltlichen äußeren Wege sämtlich die Darlegungen des Buddha sind.[93]

In japanischen Texten ist die Rhetorik von der „Einheit der Differenz" von weltlicher Ordnung und Ordnung des Buddha jedoch weit seltener als in China. Vielmehr scheinen hier in der Regel beide Ordnungen kontrastiv gegenüber gestellt zu werden[94] und seltener komplementär als dies beim Dual *ōbō*/*buppō* der Fall ist.[95] Es besteht also zwar insgesamt eine starke Synonymie zwischen *ōbō* und *sehō,* wobei die „weltliche Ordnung" aber häufiger negativ konnotiert ist. Vielleicht könnte man die „Ordnung des Herrschers" mit dem System Politik (in einem weiten Sinne) identifizieren, die „weltliche Ordnung" als die gesamte (säkulare) Systemumwelt der Religion. Aus systemtheoretischer Sicht spricht nichts dagegen, die „Ordnung des Buddha" als symbolische Bezeichnung für das Religionssystem zu betrachten, auch wenn diese Ordnung keinen Monopolanspruch auf die gesellschaftliche Funktion der Sicherung der sozialen und kosmischen Ordnung hat, sondern diese mit der Ordnung des Herrschers teilt. Es tut auch nichts zur Sache, dass der Buddhismus zumindest als Organisationssystem vorwiegend in der Immanenz arbeitet und

---

93 金光明経には、若深識世法即是仏法とかれ、涅槃経に、一切世間外道経書、皆是仏説、(*Nichiren shojō* 日蓮書状; KI16, Nr. 12618, S. 380).

94 Vgl. z.B. Kō'un Myōshūs 光雲明秀 *Guyōshō* 愚要鈔: „Wenn man die Bezeichnungen für die so genannten Ordnungen/Lehren betrachtet, dann sagt man, diese ist wertvoll und diese ist wertlos; dies ist die Ordnung des Buddha und dies die weltliche Ordnung usw. 謂ル諸法ニ名言ヲ安シテ。是ハ貴シ是ハ賤シ。是ハ佛法是ハ世法ナムドト云" (T83, Nr. 2644, S. 548a16–17). Vgl. auch Keizans 瑩山 *Shinjin meinentei* 信心銘拈提 (T82, Nr. 2587, S. 415b6–8). Eine recht interessante Äußerung findet sich in Dōgens 道元 *Shōbō genzō*. Ich übersetze hier „*hō*" mit „Lehre": „Auf welcher Lehre basiert dieser Wunsch? Basiert er auf der weltlichen Lehre? Basiert er auf der Lehre des Buddha? Basiert er auf der Lehre abweichender Wege? Basiert er auf der Lehre der Dämonen? コノ願ナニノ法ニカヨル。世法ニヨルカ。佛法ニヨルカ。外道ノ法ニヨルカ。天魔ノ法ニヨルカ" (*Shōbō genzō* 正法眼藏*;* T82, Nr. 2582, S. 36c2–4). An einer anderen Stelle im *Shōbōgenzō* äußert sich Dōgen folgendermaßen: „Leute, die meinen, dass weltliche Pflichten ein Hindernis für die Ordnung des Buddha darstellen, haben lediglich begriffen, dass es in der weltlichen Ordnung keine Ordnung des Buddha gibt. Sie haben noch nicht verstanden, dass es in [der Ordnung des?] Buddha keine weltliche Ordnung gibt. コトアリ。イハンヤ世務ハ佛法ヲサユトオモヘルモノハ。タタ世中ニ佛法ナシトノミシリテ。佛中ニ世法ナキコトヲイマタシラサルナリ" (T82, Nr. 2582, S. 20b14–17).

95 Allerdings gibt es auch Verwendungen, die ein komplementäres Verhältnis andeuten. Vgl. z.B. *Shinjin meinentei* (T82, Nr. 2587, S. 418a9–10), *Rennyo Shōnin ofumi* 蓮如上人御文 (T83, Nr. 2668, S. 795c23–24).

nicht zuletzt solche Leistungen erbringt, die eindeutig „*laukika*“ sind, wie die Spendung „diesseitiger Heilsgüter“ oder *genze riyaku* 現世利益. Betrachtet man in dieser Weise nur die gesellschaftliche Funktion des Buddhismus, bleibt erklärungsbedürftig, warum es sich bei der „Ordnung des Buddha“ um Religion handeln soll. Meine These lautet: es ist die exklusive Zuständigkeit für die absolute Transzendenz, die den Buddhismus zum prototypischen Repräsentanten des Religionssystems macht. Darauf werde ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich den offenkundig zentralen Begriff der „Ordnung“ (Jap. *hō* 法; Skt. *dharma)* aufgreifen, ohne den unsere Fragestellung nicht befriedigend in den Blick zu bekommen ist.

Exkurs: „Ordnung“ (dharma, hō) als Schlüsselbegriff

Wenn wir also provisorisch die fraglichen Begriffe systemtheoretisch zuordnen, ergibt sich m.E. folgendes Bild:

Buppō 佛法 steht für das Religionssystem, dessen Bezugsproblem das Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit und dessen Kommunikation sich am Code *Transzendenz/Immanenz* orientiert. In seinem alleinigen Zuständigkeitsbereich liegt alles, was absolut transzendent (*lokottara; shusse[ken]*) ist.

Ōbō 王法 steht für das politische System, dessen Kommunikation sich an der Leitunterscheidung *Macht/Machtlosigkeit* orientiert. Seine Zuständigkeit liegt im innerweltlichen (*laukika; se[ken]*) Bereich.[96]

Ninpō 人法, die „Ordnung der Menschen“ scheint fast das gleiche zu bedeuten wie *ōbō*. Allerdings kommt es hier zu einer bedeutsamen Akzentverschiebung. Die „Ordnung der Menschen“ ist die säkulare gesellschaftliche Ordnung in einem umfassenden Sinne, wie sie auf der weltlichen Ebene vor allem durch die Ordnung des Herrschers bzw. den „Weg des Regierens“ garantiert wird. In diesen Bereich gehört die gesamte weltliche Moral und die Pflichten der Menschen gemäß ihrem sozialen Status.

Sehō 世法, die „weltliche Ordnung“ bezeichnet wiederum die säkulare Systemumwelt des Religionssystems in einem noch umfassenderen

96 Der Bereich des „Herrschergesetzes“ könnte auch mit dem Staat im Sinne einer „simplifizierende Selbstbeschreibung des politischen Systems“ oder dem „politischen System“ an sich gleichgesetzt werden bzw. mit dessen Zuständigkeitsbereich. „Der ‘Staat’ ist die (wie immer historisch bedingte, wie immer fatale) semantische Selbstsimplifikation des politischen Systems“. Niklas Luhmann, *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Wiesbaden 2005), 111.

Sinne. Zur weltlichen Ordnung gehören nicht nur soziale Sachverhalte, Moral usw., sondern alles, was weltlich (*laukika, se[ken])* ist.

Ein Verständnis dieser Begriffe und ihres kleinsten gemeinsamen Nenners „法“ scheint mir die Grundvoraussetzung für ein Verständnis von Religion und Säkularität[97] im vormodernen Ostasien[98] zu sein. Der Begriff „*hō*“ ist im Deutschen nicht adäquat wiederzugeben; es gibt kein echtes semantisches Äquivalent. Übliche Übersetzungen lauten „Gesetz, Recht, Maß, Regel, Methode, Lehre“ usw. Jede Übersetzung repräsentiert aber nur einen Teil des Bedeutungsspektrums. In der Weltsicht des vormodernen Ostasien unterliegt der gesamte Kosmos bestimmten Ordnungsprinzipien. Das gilt für die soziale Welt genauso wie für die „natürliche“, für den Bereich der Alltagserfahrung genauso wie für den Bereich, der der Alltagserfahrung nicht zugänglich ist. Aufgabe des Herrschers, des Staates und all seiner Institutionen ist es, Störungen der allgemeinen, unveränderlichen Ordnung zu verhindern und die Menschen dazu zu bringen, sich ordnungsgemäß zu verhalten. Eine Störung der vorgegebenen Ordnung kann sich auf allen Ebenen auswirken: sie kann soziale und politische Unruhen auslösen, sie kann Naturkatastrophen hervorrufen usw. Die universelle Ordnung (法) als eine Art „Grundgesetz“ kann auf der Ebene menschlicher Aktion und Interaktion in diverse partielle Rechtsbestimmungen und Verhaltensnormen (ebenfalls 法) heruntergebrochen werden, Detailbestimmungen für bestimmte Segmente oder Funktionssysteme der Gesellschaft, die zusammengenommen der Aufrechterhaltung der universellen Ordnung zu dienen und ihr folglich zu entsprechen haben. Es kommt zu einer arbeitsteiligen Ausdifferenzierung. Aus Sicht des Staates, dem die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Ordnung in letzter Instanz obliegt, ergibt sich die Legitimität und Förderungswürdigkeit einer jeden Institution und eines jeden gesellschaftlichen Teilbereichs, daher aus deren Bereitschaft und Fähigkeit, ihren Teil zur Aufrechterhaltung der Ordnung beizutragen.

---

97 „Säkularität“ sei hier mit Wohlrab-Sahr und Burchardt definiert als die „institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen“. Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“. *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 7 (2011): 9–27.

98 Vieles gilt vermutlich ebenso für Indien, aber hierzu möchte ich mich mangels Fachkompetenz nicht äußern.

3.2 Herrschaft durch Schriften und Waffen

Mit Blick auf die grundlegenden Methoden zur Aufrechterhaltung der Ordnung auf der sozialen Ebene[99] hat man in Ostasien früh zwei Hauptansätze unterschieden: Regulierung durch Schrift und Waffen (*bunbu* 文武).[100] Die Staatsgewalt repräsentierte die Herrschaft durch Waffen, die Philosophenschulen und Religionen waren zuständig dafür, die Menschen – einschließlich des Herrschers – moralisch zu belehren, d.h. sie zu einem Verhalten zu motivieren, das den allgemeinen Ordnungsprinzipien entspricht. In diesem Sinne ist wohl auch Sima Qians Diktum von der gemeinsamen Aufgabe der sechs Denkschulen (*liujia* 六家) zu interpretieren, von dem weiter unten die Rede sein wird. Auf dieser Ebene ist die Unterscheidung von „innerweltlichen" und „außerweltlichen" Ansätzen zur Bewahrung der Ordnung noch irrelevant, zumal die Grenzen fließend waren. Fehlverhalten auf der sozialen Ebene konnte den Zorn „transzendenter" Wesen hervorrufen und damit Katastrophen im Bereich der Natur genauso wie im Bereich der Politik usw. auslösen. Nach der „holistischen" Weltsicht des vormodernen Ostasien hing alles zusammen. Die Aufrechterhaltung der moralischen Ordnung mithilfe der Philosophen wirkte unmittelbar positiv auf die soziale, politische und natürliche Ordnung.

Erst der Buddhismus führte eine radikale Unterscheidung zweier Bereiche ein, die man als „Immanenz" und „Transzendenz" identifizieren könnte. Auch Buddhisten gehen von einem allgemeinen Weltgesetz, einer universellen Ordnung (*dharma*) aus, die den Menschen und Göttern periodisch immer wieder von den Buddhas erläutert werden muss, da das Wissen um die allgemeinen Ordnungsprinzipien im Laufe der Zeit verloren geht, was gravierende Folgen auf der individuellen, sozialen und natürlichen Ebene hat. Während nun aber die konkretisierten, ihrem Anspruch nach der Aufrechterhaltung der Ordnung dienenden und ihr zugleich entsprechenden chinesischen Denksysteme die innerweltliche Ordnung als Ideal und Endzweck

---

99 Auf der Ebene der natürlichen Ordnung kamen Methoden wie Fengshui usw. zum Einsatz.

100 „An Mitteln zum Regieren der Welt gibt es nur die beiden Wege der Schrift und der Waffen 治天下之具惟文武二道" (*Siku quanshu*, *Shibu*, *Zhaoling zouyi*, *Zouyi zhi shu*, *Mingcheng jing jilu*, Bd. 41 史部/詔令奏議類/奏議之屬/名臣經濟錄/卷四十一). Vgl. auch Nichiren, der die beiden Herrschaftsmethoden mit seinen Missionsmethoden vergleicht: „In der Ordnung des Buddha gibt es [die Mission durch] Annehmen und Akzeptieren (*shōju* 攝受) und [durch] Biegen und Brechen (*shakubuku* 折伏) – je nach den Zeitumständen. Es ist das gleiche wie die zwei Wege der Schrift und der Waffen (*bunbu nidō* 文武二道)" (KI14, Nr. 10997, S. 361).

sahen, leugnete der Buddhismus die Möglichkeit innerweltlichen Glücks. Seine Grundaxiome lauten, dass alle weltliche Existenz vergänglich (*anitya*, *mujō* 無常), leidvoll (*duḥkha*; *ku* 苦) und substanzlos (*anātman, nairātmya*; *muga* 無我) sei und Befreiung aus dem Leid nur durch das Verlöschen (*nirodha*, *kyūsoku* 休息) im Nirvāṇa erreicht werden könne. Damit führt der Buddhismus als Endziel eine Ebene ein, die vollkommen transzendent oder außerweltlich (*lokottara*) ist, d.h. sich nicht nur der alltäglichen Erfahrung entzieht wie Götter und Dämonen, sondern völlig außerhalb des Wirkungsbereichs menschlichen Handelns (*karma*) und damit außerhalb der weltlichen (*laukika*) Ordnung steht. Darin unterscheidet sich der Buddhismus grundsätzlich von den aus buddhistischer Sicht diesseitig orientierten traditionellen Denkschulen Ostasiens.

Gleichwohl waren die Buddhisten bereit, an der Aufrechterhaltung der innerweltlichen Ordnung durch moralische Unterweisung und rituelle Manipulation mitzuwirken. Insofern gehörten sie der gleichen Klasse an wie Konfuzianismus, Mohismus, Legalismus, Daoismus usw.[101] In diesem Sinne stellt Nichiren die für sich betrachtet etwas überraschende These auf: „Der Buddha-Dharma ist unter den zahllosen Ordnungen die beste; unter den weltlichen Wegen ist der Buddha-Dharma der höchste".[102] Demnach wäre der Buddhismus *auch* ein weltlicher Weg, aber eben *nicht nur*. Ich vermute, dass die nachfolgend thematisierten emischen, aus China übernommenen Klassenbildungen in Japan zunächst einmal bestimmte Traditionsgeflechte als „säkulare" Kultivierungswege (individuell wie kollektiv) in den Blick genommen haben, deren Funktion für die Gesellschaft darin liegt, ein „Domestikationsmittel der Massen" (M. Weber) zu sein und soziale, politische und kosmische Stabilität zu garantieren. Als Domestikationsmittel gehören sie, bezogen auf das Dual *bun* 文/ *bu* 武, der Seite der „Schrift" an.[103]

---

101 Mitunter scheint der Buddhismus im vormodernen China auch schlicht als ein Bestandteil der Kultur oder des geistigen Erbes der Nation eingeordnet worden zu sein. In der kaiserlichen Bibliothek der Qin-Dynastie, dem *Siku quanshu*, wird der Buddhismus unter die Kategorie *zi* 子(„Meister") subsummiert, wo sich buddhistische Schriften dann in der Gesellschaft von konfuzianischen, legalistischen und daoistischen, aber eben auch von militärischen und medizinischen Traktaten, Werken der Belletristik, Texten über Landwirtschaft und Astrologie etc. wiederfinden.

102 万法之中仏法最善、世間之道仏法最上; 日蓮書状 (KI15, Nr. 11837, S. 375).

103 Ob sich der Buddhismus allein auf die Domestikation der Massen durch die Schrift beschränken sollte, war indes nicht immer unstrittig. So heißt es von Ryōgen良源 (912–985), dem Abt des Enryakuji, dem man traditionell die Einrichtung eines Mönchsheeres auf dem Berg Hiei bei Kyōto zuschreibt, er habe diesen Schritt folgendermaßen begründet: „Wo es keine Schriften gibt, gibt es keinen Respekt ge-

Gegenüber den anderen Klassenangehörigen – Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus und Shintō – hatte der Buddhismus den Vorzug, auch überweltlich zu sein und damit über einen deutlichen Mehrwert zu verfügen. Auf absolute Transzendenz erhoben die Buddhisten einen Monopolanspruch: Nur der „Buddha-Dharma" führte über die Welt hinaus und brachte damit jedes Leid zu einem Ende. In dem ausgesparten Teil des obigen Zitats Musō Sosekis wird dieser Vorzug des Buddhismus v.a. gegenüber säkular-politischen Formen der Kontingenzbearbeitung hervorgehoben:

> Es ist zwar so, dass auch Menschen, die um der weltlichen Ordnung Willen an den Buddha-Dharma glauben, besser sind als Menschen, die nicht an den Buddha-Dharma glauben, auch wenn sie schlechte Herrscher oder schlechte Minister sind. Sie bewahren ein Leben und rühmen sich der Pracht in einem Traum. Sie beruhigen lediglich das Volk und befreien es für eine Weile von Hunger und Kälte, aber sie befreien weder Hohe noch Geringe vom Umherwandern [im Kreislauf der Wiedergeburten].[104]

4 Klassenbildungen in emischen Diskursen des vormodernen Japan

Nachdem ich nun auf buddhistische Konzepte einer möglichen Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre als Ausdruck einer möglichen Ausdifferenzierung eines religiösen Systems hingewiesen habe, komme ich zur Frage der emischen Klassenbildung in Japan. Wurden in Japan Traditionsgeflechte zu einer Klasse zusammengefasst, die als zumindest partiell äquivalent zur Kategorie „Religion" betrachtet werden kann?

---

genüber den Höherstehenden. Wo es keine militärische Macht gibt, gibt es gegenüber den Niederen nicht die Tugend der Autorität. Aus diesem Grunde befrieden die Schriften und das Militär gemeinsam immer wieder die Welt. So sollen die ungebildeten und untalentierten Mönche herausgenommen werden und eine Gruppe bilden, die die Tätigkeit des Kriegshandwerks ausübt". Christoph Kleine, „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung': Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus". In *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 155–186 (Münster u.a. 2002), 174. Übersetzt auf Basis der Textwiedergabe bei Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyōshi* (Tokyo 1931), 24.

104 Musō und Satō, *Muchū mondō*, 64. Vgl. Musō und Kirchner, *Dialogues in a dream*, 82.

4.1 Semantische Äquivalente für den Begriff „Religion“ in Japan

Bis in die frühe Meiji-Zeit (1868–1912) hinein wurden diverse Begriffe zur Bezeichnung dessen verwendet, was man in Europa und Nordamerika „Religion“ nannte.[105] Das heute in Japan gängige begriffliche Äquivalent zu „Religion“ ist bekanntermaßen „*shūkyō*“, das in seiner allgemeinen Bedeutung in japanischen Schriftstücken wohl erstmals 1867 im Zusammenhang mit einer Christenverfolgung auftauchte. Mit der sich zwischen 1868 und 1873 anbahnenden Entscheidung, „*shūkyō* 宗教“ als Übersetzung für „Religion“ zu verwenden, adaptierte man bewusst auch die im späten 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika gängigen Theorien und Definitionen,[106] so z.B. auch die gängige Dichotomie von Religion und „Aberglauben“ (*meishin* 迷信).[107]

---

105 Z.B. „*shūhō* 宗法“, „*shūshi* 宗旨“, „*shinkyō* 神教“ (Götterlehre), „*shinkyō* 信教“ (Glaubenslehre), „*shūmon* 宗門“, „*kyōmon* 教門“, „*hōkyō* 法教“, „*shūshi hōkyō* 宗旨法教“, „*kyō* 教“, „*shintō* 神道“ (Weg der Götter/Gottes), „*hōkyō raihai* 奉教礼拝“ (Lehrbefolgung und rituelle Verehrung), „*seijin no michi* 聖人の道“ (Weg der Heiligen) und „*seidō* 聖道“ (Heiliger Weg). Shimazono, „Kindai…“, 190. Es würde wenig Sinn machen, alle Termini nach der nicht immer eindeutigen Grundbedeutung ihrer Bestandteile zu übersetzen. Deswegen habe ich mich darauf beschränkt, jene Begriffe mit einer relativ klaren und für uns darüber hinaus aufschlussreichen Bedeutung zu übersetzen. Einige dieser Begriffe wurden schon im vormodernen oder „frühneuzeitlichen“ Japan als Klassenbegriffe verwendet. So bezeichnete etwa der Apostat und Christentumskritiker Fukan[sai] Fabian 不干[斉]ハビアン (1565–1621) in seiner Kampfschrift *Ha Daiusu* 破提宇子 die Begriffe „*hō* 法“, „*kyō* 教“, „*shū* 宗“ und „*shūshi* 宗旨“ zur Kennzeichnung des Christentums als „*daiusu shū* ダイウス宗“ – bzw. „*daiusu shūji* ダイウス宗旨. Ebisawa Arimichi, Hrsg., *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei mondō, Ha Daiusu* (Tōkyō 1964), 313, 329; 315, 318. Hibbard übersetzt den Terminus „*shūshi* 宗“ mit „religion“. Esther Lowell Hibbard, „Refutation of Deus by Fabian (continued) [2]“, *Contemporary Religions in Japan* 3, Nr. 4 (1962): 351–370, 351. Hibbard übersetzt „*shūji* 宗旨“ ebenfalls mit „religion“ Hibbard, „Refutation of Deus, 351. Das Christentum, so Fukan Fabian, sei eine „widerliche Religion (*kenshūji* 嫌宗旨)“ (Ebisawa, *Nanbanji kōhaiki*, 362) bzw. eine „falsche Lehre“ (*jahō* 邪法) (ebda., 330) – ein Begriff der vielfach auch in innerbuddhistischen Auseinandersetzungen für jeweils andere Lehrtraditionen verwendet wurde. Die Anhängerschaft dieser „verhassten Religion“ bezeichnet er als „*monto* 門徒“; ebda. – ein Begriff, der wiederum gewöhnlich für die Gefolgschaft einer buddhistischen Sekte verwendet wurde. Für weitere Einzelheiten siehe die Beiträge Martin Repps und Hans Martin Krämers in diesem Band.

106 Es ist nicht zu übersehen, dass die Übernahme des westlichen Religionsbegriffs in seiner Lesart der europäischen Gelehrten des späten 19. Jahrhunderts bis heute zu kognitiven Dissonanzen bei der Selbstwahrnehmung und -darstellung der Japaner bezüglich ihrer Religiosität führt. Auf der einen Seite fühlen sich viele Japaner mehr als einer Religion zugehörig, so dass die Zahl der so genannten „Gläubigen“ (*shinja* 信者) die Zahl der Einwohner Japans deutlich übersteigt. Auf der anderen Seite ge-

Daraus, dass *„shūkyō“* vor dem 19. Jahrhundert nicht als Allgemeinbegriff für „Religion“ verwendet wurde, folgern nun manche Autoren, dass es sich hierbei um einen westlich geprägten Neologismus handle und Japan folglich vorher keinen eigenen Begriff für Religion gehabt habe. Das ist nicht ganz falsch, kann aber leicht dahingehend missverstanden werden, es habe vor der Etablierung des Begriffs *shūkyō* kein Bewusstsein für den Unterschied zwischen dem System „Religion“ und seiner säkularen Umwelt gegeben.

Die erste mir bekannte emische Klassenbildung in Ostasien hat der Großhistoriograph Sima Qian 司馬遷 (145?–86? v.Chr.) im 1. vorchristlichen Jahrhundert in seinem *Shiji* 史記, den *Aufzeichnungen des Historiographen* vorgenommen. Sima Qian unterscheidet sechs Denkschulen (*liujia* 家), deren Aufgabe darin bestehe, eine gute Regierung zu ermöglichen. Bei diesen Denkschulen handelt es sich um:

1. Yin-Yang-Meister (*fu yin yang* 夫陰陽)
2. Konfuzianer (*ru* 儒)
3. Mohisten (*mo* 墨)
4. Logiker (*ming* 名)

---

ben rund 70% der Japaner regelmäßig bei Befragungen an, dass sie keinerlei Sinn für Religion haben und auch keinen Nutzen in der Religion sehen, wobei aber nur knapp 20% sich selbst als „Atheisten“ (*mushinronsha* 無神論者) bezeichnen und 75% entweder einen buddhistischen oder einen shintōistischen Hausaltar in ihrem Haushalt haben. Robert Kisala, „Japanese Religions“. In *Nanzan Guide to Japanese Religions*, hrsg. von Paul L. Swanson, 3–13 (Honolulu 2006). Diese Diskrepanzen lassen sich nur damit erklären, dass der Begriff „*shūkyō*“ recht eng aufgefasst wird und zwar im Sinne einer starken individuellen Überzeugung und einer daraus motivierten regelmäßigen hingebungsvollen Praxis. Rituelle Handlungen an Tempeln und Schreinen, Teilnahme an religiösen Festen, die Pflege buddhistischer oder shintōistischer Hausaltäre etc. werden als bloßes Brauchtum interpretiert. Vgl. hierzu auch Ama Toshimaro, *Warum sind Japaner areligiös?* (München 2004).

107 Josephson, „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. Siehe auch Kathleen M. Staggs, „In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji period by Inoue Enryo and Murakami Sensho“ (PhD thesis, Princeton University 1979) und dieselbe, „‘Defend the Nation and Love the Truth’: Inoue Enryo and the Revival of Meiji Buddhism“, *Monumenta Nipponica* 38, Nr. 3 (1983): 251. Der Begriff „*shūkyō*“ gelangte dann von Japan aus nach China, wo er sich um 1900 als Allgemeinbegriff für „Religion“ v.a. im Sinne einer substantiellen, theistischen Definition etablierte. Siehe hierzu Chen Xiyuan, „‘Zongjiao’: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci [‘Zongjiao/Religion’: A Keyword in the Cultural History of Modern China]“. *Xinshixue* 13, Nr. 4 (2002): 37–65. Vgl. auch Zhuo Xinping, *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Religionswissenschaft; 2 (Frankfurt am Main u.a. 1988), und Fukuzawa Hiroomi, „Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit“. *NOAG* 143 (1988): 9–18.

5. Legalisten (*fa* 法)
6. Daoisten (daode 道德)

Hat es eine vergleichbare Klassenbildung in Japan gegeben? Wenn ja, wie wurde diese Klasse sprachlich denotiert? Und würde uns eine entsprechende Klassenbildung dazu berechtigen, von einem emischen Religionsbegriff im vormodernen Japan auszugehen? Um diese Fragen zu beantworten, habe ich drei japanische Autoren des Altertums, des Mittelalters und der frühen Neuzeit ausgewählt und ihre Schriften analysiert. Es handelt sich dabei um Kūkais 空海 (774–835) *Sangō shiiki* 三教指帰 von 797; Nichirens *Kaimoku sho* 開目書von 1272, und Tominaga Nakamotos 富永仲基 (1715–1746) *Shutsujōkōgo* 出定後語 von 1745 sowie sein 1746 verlegtes *Okina no fumi* 翁の文. Die Beispiele lassen natürlich keine eindeutigen Rückschlüsse auf historische Wandlungsprozesse zu und es soll auch nicht behauptet werden, dass sie vollkommen repräsentativ für ihre Zeit wären.

5 Japanische Diskurse über den besten Weg als implizite Klassenbildung

5.1 Kūkai空海 (774–835) über die Unterschiede zwischen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus

Der buddhistische Mönch Kūkai, Gründer der tantrisch-esoterischen Shingonshū 真言宗 in Japan, lässt in seinem angeblichen Frühwerk „Hinweis auf die Endzwecke der Drei Lehren" von 797 – dessen Zuschreibung indes nicht unumstritten ist – fiktive Vertreter der drei Traditionen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus deren jeweilige Vorzüge referieren; mit dem zu erwartenden Ergebnis, dass der Buddhismus gegenüber Daoismus und Konfuzianismus am Ende als überlegen dasteht.[108] In dem Text empfängt ein gewisser Tokaku 兎角 drei Gäste – den Konfuzianer Kimō 亀毛, den daoistischen Meister Kyobō 虚亡 (bei Hakeda: Kyobu) und einen namenlosen Bettelmönch (Knabe Kameiji 仮名兒; d.i. „der Knabe [wohl im Sinne von

[108] Enthalten ist der Text unter anderem in Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki; Seirei shū* (Tokyo 1988) und in Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki"* (Tokyo 2007). Eine englische Übersetzung findet sich in Kūkai und Yoshito Hakeda, *Kūkai*: *Major works* (New York 1972). Für eine französische Übersetzung siehe Kūkai, *La vérité finale des trois enseignements. Tranduction et commentaire, Allan Georges Grapard* (Paris 1985). Vgl auch Yoshito S. Hakeda, „The Religious Novel of Kukai". *Monumenta Nipponica* 20, 3/4 (1965): 283–297.

„Novize“] So-und-So“), der den Buddhismus vertritt. Tokaku spricht nacheinander mit den Dreien über seinen verzogenen Neffen Shitsuga 蛭牙, in der Hoffnung, diese möchten ihm einen Rat geben, wie der junge Mann auf den rechten Pfad der Tugend zurück zu führen sei.

Im Vorwort betont Kūkai, dass es „drei unterschiedliche Lehrsysteme (*kyōkō* 教綱)“ gebe, „die weise Menschen anspornen“.

Dabei handelt es sich um die [Lehren] des Śākya 釋 (Buddha), des Li 李 (Laozi) und des Kong 孔 (Konfuzius). Hinsichtlich ihrer Tiefgründigkeit unterscheiden sie sich zwar voneinander, doch alle zusammen sind sie Lehren der Weisheit/Heiligkeit (*seisetsu* 聖説).[109]

5.1.1 *Konfuzianismus*

Der Konfuzianer Kimō empfiehlt dem missratenen Shitsuga, sich in Kindestreue und Loyalität zu üben, eifrig zu studieren und die klassischen Künste zu erlernen. So werde er beliebt und von allen respektiert. Ohne Mühe oder auf Glück bauen zu müssen, werde er einen hohen Beamtenrang erreichen und sich einen Namen in der Politik machen. Nach seinem Tod werde sein Andenken bewahrt, er erhalte einen schönen posthumen Namen und seine Familie werde prosperieren. Kurzum: Die Empfehlungen des Konfuzianers laufen darauf hinaus, die sozialen Normen zu befolgen und sich selbst durch Studium zu kultivieren, um dadurch eine weltliche Karriere, Wohlstand und Ruhm für sich selbst und seine Nachkommen zur erreichen.

> Shitsuga! Gib geschwind deine törichten Neigungen auf und folge ganz meinen Anweisungen. Wenn du es so machst, wirst du deinen Eltern gegenüber ein Höchstmaß an Kindestreue (*kō*孝), dem Fürsten gegenüber Vollkommenheit an Loyalität (*chū*忠) erreichen. Der Ruhm, von Freunden umgeben zu sein, und die Freude über das Gedeihen der Nachkommenschaft werden vollkommen sein. Dies ist die Basis für eine Karriere (*risshin*立身) und das Wesentliche für die Erlangung von Ruhm (*yōmei* 揚名).[110]

Diese Aussicht scheint Shitsuga zu überzeugen, denn er gelobt, den Anweisungen Kimōs zu folgen. „Das ist es! Respektvoll will ich deine Anweisung befolgen. Von nun an will ich mich von ganzem Herzen nur dem Studium hingeben“.[111]

---

109 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 85; Kūkai, Katō und Katō Seiichi, *Kūkai: „Sangō shiiki“*, 107. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 102.

110 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 101; Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki“*, 117. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 113.

111 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 101; Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki“*, 118. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 114.

5.1.2 *Daoismus*

Doch dann tritt der Daoist Kyobō auf den Plan. Er macht die Empfehlungen seines Vorredners lächerlich. Es sei wohl besser gar nicht zu heilen, als mit diesen Mitteln.[112] Doch was für eine Perspektive bietet er Shitsuga an? Zunächst betont Kyobō, dass die von ihm vertretenen daoistischen Lehren geheimnisvoll und für Unwissende unzugänglich seien. Schon seine Anweisungen bedürfen der rituellen Vorbereitung. Zunächst muss ein Altar errichtet, ein Tier geopfert und dessen Blut getrunken sowie ein Eid gesprochen werden. Daraufhin beginnt Kyobō mit seiner Rede. Erwartungsgemäß geht es ihm um Erreichung eines langen Lebens durch diverse „Methoden der Nährung der Natur" (*yōsei no hō* 養性之方) und „Techniken der Existenzverlängerung" (*kyūson no jutsu* 久存之術).[113] Diese schließen eine Abkehr von weltlichen Angelegenheiten, die Meidung bestimmter Nahrungsmittel, die Anwendung von Amuletten und Bannsprüchen, Selbstkontrolle und Bewahrung der Lebenssäfte, die Einnahme pflanzlicher und mineralischer Wirkstoffe, Atemübungen und anderes mehr ein. Abschließend betont er, dass alles Streben nach weltlichem Aufstieg angesichts der Unsicherheiten und der Kürze des Lebens sinnlos sei.

Tokaku, Shitsuga und Kimō sind von Kyobōs Rede überwältigt und geloben: „Von nun an werden wir von ganzem Herzen unseren Geist verfeinern (*renshin* 練神) und ewig diese Worte genießen".[114]

Kyobōs Ziel, also das Ziel der Daoisten, ist die Transformation des Individuums in einen „unsterblichen Genius" (*sen* 仙).

5.1.3 *Buddhismus*

Doch nun tritt ein hässlicher und heruntergekommener „namenloser Bettelmönch" (*kamei kotusji* 仮名乞児) als Repräsentant des Buddhismus auf. Er wird ausführlich beschrieben, wobei nicht zuletzt seine Freiheit von jeglicher familiärer Bindung betont wird. Gegen den Vorwurf eines Konfuzianers, der Bettelmönch vernachlässige seine Pflichten gegenüber den Eltern – ein Standardvorwurf der Konfuzianer gegen die Buddhisten – verwahrt er sich indes. Unablässig übertrage er „okkulte Segnungen" (*meifuku* 冥福) auf den Staat[115]

---

112 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 105. Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki"*, 119. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 115.

113 Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki"*, 121. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 116.

114 Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shiiki"*, 125; Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 113. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 120.

115 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 123.

und richte „verborgene Kräfte“ (*inkō* 陰功) auf die Eltern.[116] Von mangelnder Loyalität (*chū* 忠) und Kindestreue (*kyō* 孝) könne also keine Rede sein. Im Gegenteil: die von den Eltern empfangenen Segnungen nur im Diesseits und auf materielle Art und Weise zu vergelten, sei unzulänglich und von vielen Kontingenzfaktoren (Arbeitsfähigkeit, Talent, Wohlstand, Gesundheit usw.) abhängig. Höherwertig sei doch wohl die spirituelle Sorge um das jenseitige Schicksal der Eltern.

Vom Hunger dazu getrieben, seine Höhle in einem Kiefernhain zu verlassen, begibt sich der Asket zum Almosensammeln in die Stadt. Vor dem Tor zum Haus Tokakus angekommen hört er die Argumente des Konfuzianers Kimō und des Daoisten Kyobō. Als er genug gehört hat, meldet er sich zu Wort und kritisiert seine Vorredner in scharfer Form. Ihre Nützlichkeitserwägungen basierten lediglich auf innerweltlichen Argumenten (*kanchū ben* 寰中辯).[117]

Im Kern wirft er den beiden vor, ganz in der säkularen Sphäre gefangen zu sein und nur nach weltlichen Dingen zu streben. Dabei übersähen sie, dass alle Existenz flüchtig und begrenzt sei. Nach weltlichem Ruhm oder einer Verlängerung dieser Existenz zu streben, sei unsinnig, denn am Ende finde man sich doch in einer Hölle wieder oder werde als Hungergeist oder als Tier wiedergeboren. Das einzig sinnvolle Ziel bestehe darin, die Welt zu überwinden, das heißt dem Kreislauf der Wiedergeburten zu entgehen. Weder der Herzog von Zhou, noch Konfuzius oder Laozi[118] hätten die Ursache des Leidens im Saṃsāra und die Freude der Überwindung der Leidenschaften und Befleckungen gelehrt.[119] Bemerkenswerterweise leugnet der Asket jedoch nicht seine Verantwortung für den Staat und die Eltern. Die konfuzianischen Tugenden der Loyalität und der Kindestreue werden von ihm nur weniger vordergründig, dafür aber umso wirksamer praktiziert, da sie sich nicht wie bei den Konfuzianern auf die Ebene der Immanenz beschränken, sondern auf die Transendenz gerichtet sind und damit ein soteriologisches Moment bekommen.

---

116 Ebd., 124/125.

117 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 125; Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 127.

118 Kūkai legt hier seinem Protagonisten die chinesisch-buddhistische Theorie in den Mund, der zufolge eine oberflächliche Form des Buddhismus in Form des Konfuzianismus durch Śākyamunis Schüler Mānavaka und in Form des Daoismus durch Kāśyapa nach China gelangt sei. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 128. Bei dieser Theorie handelt es sich um eine Replik auf die von Daoisten in China verbreitete Legende von der „Bekehrung der Barbaren durch Laozi“.

119 Ebd., 134.

Erwartungsgemäß sind Kimyō und Kyobō überwältigt ob der Überzeugungskraft des Bettelmönchs, der die beiden anderen Lehrsysteme im Kontrast zum Buddhismus zusammenfassend wie folgt charakterisiert:

> Obwohl dies wahrlich nur ein winziger Bruchteil der geistigen Hinterlassenschaft meines Lehrmeisters [Śākyamuni] ist; wie könnte man die mindere Kunst der Unsterblichen (*shinsen no shōjutsu* 神仙之小術; d.i. die Lehren der Daoisten) und das laue Lüftchen der weltlichen Angelegenheiten (*shokujin no bifū* 俗塵之微風; d.i. die Lehren der Konfuzianer) damit vergleichen oder auch nur in einem Atemzug damit nennen.[120]

Natürlich sehen Kimyō und Kyobō ein, wie oberflächlich die von ihnen propagierten Lehren sind und können ihr Glück kaum fassen, „die überragenden Lehranweisungen zur Weltüberwindung" (*shusse no saikun* 出世之最訓) aus dem Mund des Bettelmönchs vernommen zu haben.

Abschließend komponiert der Bettelmönch für die beiden Konvertiten ein Gedicht, in dem er noch einmal eher versöhnlich die Unterschiede der drei Lehren des Konfuzianismus, des Daoismus und des Buddhismus erläutert, aber auch ihre Gemeinsamkeiten. Wie Sonne und Mond die Dunkelheit durchbrechen, so vertreiben die drei Lehren die Ignoranz der Menschen. Diese haben von Natur aus sehr unterschiedliche Bedürfnisse, weswegen es unterschiedliche Heilmethoden für ihre Leiden gebe.[121]

Fazit des Vergleichs

Kurzum: Kūkai akzeptiert Konfuzianismus und Daoismus als Wege der Selbstkultivierung, Sinnstiftung und Orientierung und hält sie als solche im Sinne weltlicher Kultivierungswege für mit dem Buddhismus vergleichbar. Allerdings mangelt es diesen an der Bereitschaft

---

120 Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 145; Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 138.

121 Konfuzius habe gezeigt, wie man durch Studium zu einem Regierungsbeamten werden kann. Laozi habe die Entfaltung der Dinge durch Transformation gelehrt, und wenn man seiner Überlieferung folge, könne man die Welt gleichsam vom Dao her betrachten (*dōkan* 道觀; was auch daoistisches Kloster heißt). Am besten sei aber der Mahāyāna-Buddhismus, der einen Weg zur Befreiung für einen selbst und andere bereitstellt. Die empirische Welt sei ein Meer, in dem man ertrinke. Zu streben sei nach den Vier Errungenschaften (*shitoku* 四德), die der weltlichen Existenz abgehen, nämlich (1) Dauerhaftigkeit, (2) Glück, (3) Ichhaftigkeit und (4) Reinheit. Wenn man doch weiß, was einen an die drei Daseinsbereiche der Begierde, der Form und der Formlosigkeit bindet, warum sollte man dann noch nach einem Beamtenposten streben?

und der Fähigkeit, in die wahre Transzendenz zu führen und die Überwindung der Welt zu ermöglichen. Die für unser Thema entscheidende Erkenntnis ist meines Erachtens, dass Überweltlichkeit, Außerweltlichkeit oder Transzendenz (*lokottara*) als spezifisches Unterscheidungsmerkmal und als Proprium des Buddhismus herausgestellt wird, das Fehlen dieser Qualität bei Konfuzianismus und Daoismus aber nicht zum Ausschluss aus der gemeinsamen Klasse führt. Die Familienähnlichkeiten – autoritative Schriften und maßgebende Persönlichkeiten, Virtuosen, ein geschlossenes Deutungs- und Orientierungssystem, kodifizierte Regeln und moralische Normen, Kultivierungspraktiken usw. – rechtfertigen die Einordnung der drei Traditionsgeflechte in die Klasse, deren Prototyp und Zentrum nach Kūkais Auffassung der Buddhismus bildet oder bilden sollte.

Ebenso interessant ist, dass Kūkai die Gemeinsamkeiten mehr oder weniger explizit benennt. Alle drei Klassenangehörigen nehmen sich des Problems der Kontingenz an, insbesondere der Kontingenz persönlichen Glücks, welches näher bestimmt wird als Ruhm und Anerkennung, Wohlstand und Erfolg im Beruf, Gesundheit und Langlebigkeit usw. Doch der Konfuzianismus bietet letztlich nur innerweltliche, der Daoismus bestenfalls relativ transzendente und damit vorübergehende Lösungen an. Um in der medizinischen Metaphorik Kūkais zu bleiben, kümmern sich Konfuzianismus und Daoismus lediglich um die Symptome, nicht um die Krankheitsursache. In der *per se* leidvollen Welt sei das Problem der Kontingenz und damit das Leid nicht zu überwinden.

5.2 Nichiren 日蓮 (1222–1282) und die Überlegenheit des Buddhismus gegenüber Konfuzianismus und Brahmanismus

Wie Kūkai im 8. vergleicht der Mönch Nichiren 日蓮 (1222–1282) im 13. Jahrhundert verschiedene Denkschulen und Lehrtraditionen aus der Innenperspektive des gläubigen Buddhisten. Auch Nichiren fasst drei Lehren zu einer Klasse zusammen, ersetzt aber den Daoismus meist durch die nicht-buddhistischen Traditionsgeflechte Indiens. An manchen Stellen wird aber auch der Daoismus als konkurrierende Tradition thematisiert. Nichirens Haltung gegenüber den konkurrierenden Systemen ist exklusivistisch in synchroner, inklusivistisch hierarchisierend in diachroner Betrachtung. Im *Kaimoku sho* schreibt er:

> Ferner gibt es drei Dinge, die man lernen und studieren sollte, namentlich Konfuzianismus, die äußeren [Wege Indiens] und die inneren [Lehren des Buddhismus].[122]

Nichirens Argumente für die Überlegenheit des Buddhismus scheinen auf den ersten Blick einseitig aus der buddhistischen Binnenperspektive entnommen zu sein. Die Ziele des Buddhismus werden – ähnlich wie bei Kūkai – zum Beurteilungsmaßstab der anderen Traditionen gemacht, und Nichiren stellt schließlich fest, dass diese keine Methoden zur Erreichung dieser Ziele haben. In moralischer Hinsicht sind sich die vier Traditionen – zumindest indische Religionen, Konfuzianismus und Buddhismus aus Nichirens Sicht sehr ähnlich. Eine zentrale moralische Kategorie ist die Vergeltung erfahrener Segnungen, insbesondere durch die Eltern. Die Kindestreue gilt als Grundtugend des Konfuzianismus, doch Nichiren behauptet wie Kūkai, dass die Diesseitigkeit des Konfuzianismus einen höheren Dienst an den Eltern verhindert. Nur der Buddhismus habe die Macht, das jenseitige Schicksal der verstorbenen Eltern positiv zu beeinflussen. Moral und Soteriologie werden hier also eng miteinander verknüpft, bei einem klaren Primat der Soteriologie.[123] Im Grunde argumentiert Nichiren ähnlich wie Kūkai.

Brahmanismus, Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus gehören wegen zahlreicher Familienähnlichkeiten v.a. im Bereich der Moral einer Klasse an und können deshalb miteinander verglichen werden. Jede Tradition hat einen gewissen Nutzen, doch nur der Buddhismus vermag es wirklich, das Jenseits positiv zu beeinflussen und die Welt des Leidens schließlich ganz zu überwinden.

> Die vier Weisen (*shishō* 四聖; Die Schüler des Konfuzius, d.i. Yanhui 顔回 bzw. Yanyuan 顔淵; Cengcan 曾參; Zisi 子思; Mengzi 孟子) und die drei Asketen (*sansen* 三仙) der äußeren Schriften und der äußeren Wege (*geten gedō* 外典外道) [des Konfuzianismus und des Brahmanismus] werden zwar als Heilige bezeichnet, doch in Wirklichkeit sind sie nur unwissende Durchschnittsmenschen, die es nicht vermocht haben, die drei Illusionen zu überwinden. Sie werden zwar als Heilige bezeichnet, aber in Wirklichkeit sind sie wie Kinder, die das Prinzip von Ursache und Wirkung nicht verstehen. Wie soll man mit ihren Schiffen den Ozean von Ge-

---

122 又習學スヘキ物三アリ。所謂儒外内コレナリ。 (T 84, no. 2689, p. 208b20–21).

123 Zum schwierigen Verhältnis von Religion und Moral Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 96; 173–174.

> burt und Tod überqueren? Wie soll man mit ihren Brücken die sechs Daseinsbereiche überschreiten?[124]

Zumindest aus buddhistischer Sicht ist die Orientierung an Überweltlichkeit offenkundig mehr als ein Merkmal von vielen. Sie ist es, die den Buddhismus in das Zentrum der polythetischen Klasse rückt, die anderen Traditionen an die Peripherie. Die Klasse – ob wir sie nun Religion nennen wollen, lasse ich einstweilen offen – ist mit Benson Saler gesprochen eine „graded category" oder „abgestufte Kategorie".[125] Die Überweltlichkeit des Buddhismus wäre vielleicht vergleichbar mit dem Merkmal der Flugfähigkeit bei einem Vogel. Ein „starker" Vertreter der Klasse Vogel müsste sich nicht zuletzt durch Flugfähigkeit auszeichnen; fehlt das Merkmal, ist ein Kandidat ein „schwacher" Vertreter der Klasse – gleichsam der Pinguin unter den Religionen. Überweltlichkeit wäre damit wie Flugfähigkeit zwar ein „typicality feature", aber eben nicht ein notwendiges Merkmal, dessen Vorhandensein oder nicht Vorhandensein die Klassenzugehörigkeit eindeutig bestimmt.[126] In unserem historischen Beispiel verliefe der Prototypiegradient vom Buddhismus (absolute Transzendenz) über den Daoismus/Brahmanismus (relative Transzendenz) zum Konfuzianismus (Immanenz).

---

124 外典外道ノ四聖三仙ハ。其ノ名ハ聖ナリトイエトモ。實ニハ三惑未斷ノ凡夫。其名ハ賢ナリトイヘトモ。實ニ因果ヲ辨ヘサル事嬰兒ノコトシ。彼ヲ船トシテ生死ノ大海ヲワタルヘシヤ。彼ヲ橋トシテ六道ノ巷コエカタシ。(T84, Nr. 2689, S. 209b29–c05)

125 Vgl. hierzu Saler, *Understanding religion*, 168. Daraus folgt, dass manche Traditionsgeflechte in höherem Maße religiös sind als andere, ohne dass eine Grenze zwischen religiös und nicht-religiös gezogen wird. Im europäisch-amerikanischen Kontext ist das Christentum zweifellos „mehr Religion" als Scientology; in Ostasien der Buddhismus mehr als der Konfuzianismus. Dabei ist zu beachten, dass eine graduelle Abstufung des „Religionseins" auch in den emischen Diskursen Ostasiens nachweisbar zu sein scheint, wie die Diskussion über den religiösen oder säkularen Charakter des Konfuzianismus zeigt. Zu prüfen wäre, ob auch die Persistenz der Klassenzuordnung einen Hinweis auf den prototypischen Charakter eines bestimmten Traditionsgeflechts liefert; Bsp.: Der Buddhismus taucht in Japan in allen „Gruppen" auf: A. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Daoismus (Kūkai; China); B. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Daoismus – (4) Brahmanismus (Nichiren); C. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Shintō (Tominaga und „Katalog der Ziele der *Shoshū Dōtoku Kaimei* 諸宗道徳会盟" von 1869; siehe Peter Kleinen, *Zum Verhältnis von Nichiren-Buddhismus und japanischem Nationalismus am Beispiel von Tanaka Chigaku [1861–1939]* [Bonn; Tokyo 1994], 20); D. (1) Buddhismus – (2) Shintō – (3) Christentum (im *Sankyō kaidō* 三教会同 von 1912).

126 Das Merkmal der Weltüberwindung und des Transzendenzbezugs ist nun interessanterweise eines, das in modernen, substantiellen, monothetischen Definitionen gern zum Wesensmerkmal der Religion schlechthin erklärt worden ist.

5.3 Tominaga Nakamoto 富永仲基 (1715–1746) oder warum keine der „Drei Lehren“ der „Weg der Wege“ sind

Im Gegensatz zu Kūkai und Nichiren betrachtet der japanische Aufklärer Tominaga Nakamoto im 18. Jahrhundert die „Drei Lehren“ dezidiert aus der Außenperspektive. „Ich bin kein Anhänger des Konfuzianismus, kein Anhänger des Daoismus und kein Anhänger des Buddhismus“,[127] stellt er in seinem berühmten Werk *Nach dem Auftauchen aus der Versenkung* klar. Im 24. Kapitel des Textes befasst sich Tominaga mit den klassischen Drei Lehren (*sankyō* 三教) Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus.[128] Tominaga konzentriert sich in seinen Schriften nicht auf die Gemeinsamkeiten der drei Lehren, die diese zu einer Klasse zusammenführen, sondern auf die Unterschiede. Er betont die Relativität ihrer Geltungsansprüche und bezweifelt die Nützlichkeit einer Lehre außerhalb ihres Entstehungskontextes. Der Buddhismus sei gut für die Inder, in China sei er wegen seiner magischen Ausrichtung „Dreck“; der Konfuzianismus sei angemessen für die Chinesen, in Japan mache ihn seine übertriebene Wertschätzung von Sprache und Literatur wiederum zu „Dreck“.

Tominaga thematisiert auch frühere Versuche, einen gemeinsamen Nenner der drei Lehren zu formulieren, etwa die des Gelehrten Li Shiqian 李士謙 aus der Sui-Zeit, der 589 eine Allegorie aus dem Bereich der Himmelskörper gewählt und gemeint hatte, der Buddhismus sei die Sonne, der Daoismus der Mond, der Konfuzianismus die Sterne.[129]

Weiter zitiert er den Chan Mönch Qiesong 契嵩 (1007–1072),[130] der gesagt habe: „Ich meine, dass die Drei Lehren sich wechselseitig

---

127 Tominaga Nakamoto, *Emerging from Meditation* (London; Honolulu 1990), 168. 吾非儒之子、非道之子、亦非仏之子、傍観乎其云為、且私論之然. Mizuta Toshihisa und Arisaka Takamichi, Hrsg. *Tominaga Nakamoto, Yamagata Bantō* (Tōkyō: Iwanami Shoten, 1973), 134a. Vgl. Tominaga Nakamoto, *Worte nach der Meditation: Die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto (1715–46)* übers. von Rebekka Radke (Frankfurt am Main u.a. 2003), 138.

128 Bei ihm hat der Klassenbegriff *kyō* oder „Lehre“ eine recht weite Extension. So sagt er etwa zum Daoismus, dieser gehöre wegen seiner Neigung zur Magie im Grunde zu den „äußeren Wegen [oder: „Heterodoxien“] Indiens“ (*jikudo gedō* 竺土外道).

129 Siehe z.B. *Fozu tongji* 佛祖統紀 (T49, Nr. 2035, S. 360, a12–14). Hier handelt es sich also um eine frühe Form der *sanjiao*-Theorie. Li Shiqian wird auch in einem Text mit dem Titel *Sanjiao pingxin lun* 三教平心論 erwähnt. Demzufolge bestünde die funktionale Äquivalenz der Drei Lehren darin, die Menschen zum Guten bekehren (T52, Nr. 2117, S. 781, b26–27).

130 Nach dem *Fujiao bian* 輔教編. Digitale Faksimile-Ausgabe der Harvard-Yenching Library: http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/11097463?n=1&imagesize=1200&jp2Res=. 25.

bereichern und die Welt verbessern“.[131] In einem Bittgesuch an den Kaiser, das Chan-Geschichtswerk *Chuanfa zhengzong ji* 傳法正宗記 zu drucken und zu kanonisieren, wird Qiesongs Position dahingehend paraphrasiert, er habe hervorgehoben, dass die zwei [sic! Konfuzianismus und Buddhismus?] Lehren Wege der Heiligen seien und gleichermaßen die Welt verbesserten und den Menschen nützten“.[132] Qiesong hatte unter anderem die Übereinstimmung der fünf Kardinaltugenden des Konfuzianismus (*wuchang* 五常) mit den fünf Hauptgeboten des Buddhismus (*pañca-śīla; wujie* 五戒) betont.

Die Heiligen des Altertums, die für den Buddhismus, den Daoismus und den Konfuzianismus gesprochen hätten, seien eines Geistes gewesen, und ihre jeweiligen Lehren hätten sich nur in der äußeren Form unterschieden.[133] Ihre Identität habe darin bestanden, dass sie gleichermaßen die Menschen zu verbessern wünschten.[134] Alle drei Lehren seien nötig.

Interessant ist nun Tominagas Replik auf Qiesongs Position. Es sei vollkommen unsinnig, die Einheit der Drei Lehren darin zu suchen, dass sie allesamt Wege zum Guten seien. Wenn dies das gemeinsame Merkmal von Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus sei, warum beschränkt man die Klasse dann auf diese Drei Lehren. Schließlich gebe es dutzende Heterodoxien (*gedō* 外道) und Häresien (*itan* 異端), die ebenso das Gute suchen. Das heißt, Tominaga akzeptiert die Verbesserung der Menschen als Funktion bzw. definitorisches Merkmal jener Klasse, die traditionell von den Drei Lehren gebildet wird, kritisiert aber – unter anderem – die Beschränkung auf diese Drei Lehren. Indem er aber als weitere Kandidaten der Klasse „*kyō* 教“[135] lediglich „Heterodoxien“ und „Häresien“ ins Spiel bringt, weist er die Funktion der Verbesserung der Menschen implizit dem sozialen

---

131 吾謂、三教者、乃相資而善世也. Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b. Vgl. Nakamoto, *Worte nach der Meditation*, 136.

132 *Chuanfa zhengzong ji* 傳法正宗記 (T51, Nr. 2078, S. 715, c7–8). Vgl. auch *Tanjin wenji* 鐔津文集 (T52, Nr. 2115, S. 691, c22–24).

133 其心則一、其迹則異. Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b; Radke, *Worte nach der Meditation*, 136.

134 夫一焉者、其皆欲人為善者也. Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b; Radke, *Worte nach der Meditation*, 136.

135 Beachte, dass Campany der Meinung ist, „教“ sei erst in der Moderne zu einem Klassenbegriff vergleichbar mit „道“ oder „法“ geworden. Aufgrund der von mir angeführten Beispiele möchte ich das zumindest für Japan bestreiten. Doch auch in China spricht man in vormodernen Zeiten von den „Drei Lehren“ (*sanjiao* 三教) womit auf Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus verwiesen wird. Robert Ford Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319, 306–307.

System „Religion“ zu – unter Einschluss illegalisierter Traditionen.[136] Er verweist in diesem Zusammenhang nicht etwa auf andere soziale Systeme wie „Recht“ oder „[säkulare] Erziehung“.[137]

Dennoch sieht Tominaga das Verbindende und zu Bewahrende von Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus und Shintō – der vierte Angehörige der Klasse – in der Moral. Das wird deutlich, wenn er in seinem *Okina no fumi* die Buddhisten dafür kritisiert, die Sitten der Inder zu kopieren, die Konfuzianer dafür, die Gebräuche der Chinesen zu imitieren und die Shintō-Anhänger dafür, sich zu kleiden und zu benehmen wie die Menschen in grauer Vorzeit. Deshalb, so schreibt Tominaga, sei keiner der „Wege der drei Lehren“ (*sankyō no michi* 三教の道) der „Weg der Wege“ (*michi no michi* 道の道), wie er im gegenwärtigen Japan praktiziert werden sollte.

Der „Weg der Wege“ besteht nach Tominagas Auffassung darin, den Gegebenheiten des gegenwärtigen Japan entsprechend seine alltäglichen Pflichten zu erfüllen, ein aufrichtiges Herz und korrektes Verhalten zu pflegen, zurückhaltend in Sprache und Haltung zu sein und den Eltern zu dienen und sie zu ehren.[138]

Tominaga setzt die Aufzählung moralischer Gebote an anderer Stelle fort, wobei er sich bewusst ist, dass all diese Gebote Bestandteil des Normen-Kodex der drei Lehren sind. Kurzum: Er übernimmt die

---

136 Vgl. hierzu Campany, der für den frühmittelalterlichen chinesischen Sprachgebrauch feststellt: „In Western discourses, „religions“ are, relatively speaking, „like-us“, whereas „unlike-us“ are the „other“ categories of „magic“, „superstition“, „witchcraft“ and „heresy“, always implied to be different kinds of things from „religions:’ („Popular religion“ is always a borderline category – it is religious but is the kind of religion least like „ours“.) This sort of contrast, too, is largely absent in Chinese discourse, which speaks of „deviant daos“, „the dao of the left“; „licentious sacrifices“, and so on, without implying that such daos or such sacrifices are another kind of thing than daos or sacrifices proper“, ebd., 315. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob Campanys Einschätzung des vormodernen europäischen Sprachgebrauchs ganz korrekt ist. Vgl. etwa die Darstellungen „falscher“ Religionen bei Cysat, Purchas usw.

137 Wir können also annehmen, dass Tominaga in der Verbesserung der Menschen die Spezialfunktion der Klasse *kyō* oder *dō* als Funktionssystem sieht. Mit Luhmann gesprochen wären die drei anerkannten Lehren sowie die Heterodoxien und Häresien dann als Segmente des Funktionssystems *kyō* oder *dō* zu betrachten. Die spezifische Leitunterscheidung oder der Code des Systems würde dann wohl durch das Dual „gut 善/schlecht 惡“ gebildet, das Kommunikationsmedium wäre die „Moral“.

138 „As to the way of truth (*makoto no michi* 誠の道), the way should be practised in present-day Japan, it is simply to perform our evident duty in everything, to give priority to the tasks of the day, to maintain an upright heart and correct conduct, to be restrained in speech and bearing, and if we have parents, to serve and honour them well.“ Tominaga, *Emerging from Meditation*, 57. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 551.

moralischen Postulate der Drei Lehren, lehnt aber die Adaption „kulturspezifischen Beiwerks“ ab[139] und verzichtet auf jeglichen Transzendenzbezug.

Der wahre Weg der Wege ist also reine, zeitgemäße Moral, ohne unzeitgemäßes oder exotisches Gehabe und übertriebene Neigungen wie der Hang zur Magie im Buddhismus, die Besessenheit von geschliffener Sprache im Konfuzianismus und die Tendenz zur Mystifizierung und Geheimnistuerei im Shintō.[140] Auch die Angehörigen der Drei Lehren können als Anhänger des wahren Weges betrachtet werden, sofern sie ihre eigene Lehre als pure, aufgeklärte Moral verstehen.[141]

Im Gegensatz zu Nichiren sieht Tominaga ungeachtet dessen in den Drei Lehren das gemeinsame Merkmal in einer Moral, die scheinbar keiner außerweltlichen Legitimation und Zielsetzung bedarf. Die gemeinsame Funktion der Drei Lehren wird damit ganz an die Erfüllung innerweltlicher Ziele mit innerweltlichen Mitteln gebunden. Demgegenüber hatten Kūkai und Nichiren allen anderen Traditionen implizit unterstellt, im Grunde die Ziele des Buddhismus anzustreben

---

139 „To write with today’s script, use today’s language, eat today’s food, wear today’s clothes, use today’s utensils, live in today’s buildings, follow today’s customs, observe today’s regulations, mingle with today’s people, to avoid all the bad things and do the good things, – this may be called the way of truth, and it is the way which should be practised in present-day Japan“. Ebd., 59. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 552–553.

140 „Thus those who learn the three teachings may also be regarded as followers of the way of truth, but only if they understand them in this way and live in this world with other people without behaving in a wrong, weird and extravagant manner“. Ebd., 61. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 554.

141 Dieser Ansatz scheint Kants Idee von einer „wahren, alleinigen Religion“ zu entsprechen, die nichts enthält „als Gesetze […], deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können“ auch wenn bei Tominaga der explizite Verweis auf die Vernunft fehlt. „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d.i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“. Wilhelm Weischedel, Hrag., *Immanuel Kant – Werkausgabe*: *In 12 Bänden* (Frankfurt am Main 1977), Bd. 8, 838–839.

– vollständige Überwindung der kontingenten Welt –, ihnen aber die Mittel abgesprochen, diese zu erreichen.

Da Tominaga sich mit keiner der Traditionen identifiziert, postuliert er im Grunde die Transformation des Konfuzianismus, des Daoismus, des Buddhismus und des Shintō in ganz und gar diesseitige Morallehren (*kyō*), die einen geeigneten Weg (*michi*) der innerweltlichen Selbstkultivierung weisen. Damit wird er zwar dem Selbstverständnis der einzelnen Traditionen genauso wenig gerecht wie Kūkai und Nichiren, formuliert aber einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der möglicherweise über die Zeiten hinweg und unabhängig von den jeweiligen Neigungen einzelner Herrscher die Förderungswürdigkeit von Traditionsgeflechten begründete. Tatsächlich liegt die Vermutung nahe, dass die Funktion der Religion aus Sicht der Herrschenden in Ostasien primär in der moralischen Kultivierung der Menschen bestand.[142] Heißt das aber automatisch, dass Luhmanns funktionale Definition von Religion für Ostasien ungültig und damit gescheitert ist? Oder halten wir uns an Luhmanns Definition und sagen: dann sind die Drei Lehren eben keine Religionen?

6 Systemtheoretische Auswertung des historischen Materials

Ich glaube, beide Schlussfolgerungen sind keineswegs zwingend. Für Luhmann ist es unerheblich, welche Funktionen die Menschen der Religion zuweisen bzw. welche Problemlösungen sie in konkreten Situationen von der Religion erwarten.

---

142 Vgl. auch Kronprinz Shōtokus so genannte „Verfassung in 17 Artikeln“: „II. Sincerely reverence the three treasures. The three treasures, viz. Buddha, the Law and the Priesthood, are the final refuge of the four generated beings, and are the supreme objects of faith in all countries. What man in what age can fail to reverence this law? Few men are utterly bad. They may be taught to follow it. But if they do not betake them to the three treasures, wherewithal shall their crookedness be made straight? 二曰。篤敬。三寶。三寶者。[佛法僧也]則四生之終歸。萬國之極宗。何世何人。非貴是法。人鮮尤悪。能教從之。其不歸三寶。何以直枉。William George Aston und Terence Barrow, *Nihongi*: *Chronicles of Japan from the earliest times to A. D. 697* (Rutland, Vt. 1998), II, 129; chinesischer Text basiert auf dem 30-bändigen *Shoki Shūge* von Kawamura Hidene (gedruckt 1785), S. 1275; zit. nach *Japanese Historical Text Initiative*, *University of California at Berkeley*; http:// sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/kensaku.cgi (zuletzt geprüft am 24.11. 2011).

6.1 Systemspezifische und andere Funktionen

Die Spezialfunktion wird im System selbst bestimmt, und das soziale System Religion wird nicht durch die Religionsangehörigen im Sinne der Mitglieder eines religiösen Organisationssystems gebildet, sondern ausschließlich durch systeminterne Kommunikation, wie sie gleichwohl innerhalb religiöser Organisationen verstetigt, reproduziert und kontrolliert wird. Darüber hinaus bestreitet Luhmann nicht, dass Religion verschiedene Funktionen haben kann: „Das Religionssystem bleibt trotz funktionaler Spezifikation ein soziales System, in dem vielerlei andere Funktionen mitzuerfüllen sind".[143] Es ist also auch möglich, dass Religion ein Problem löst – etwa das der Verbesserung öffentlicher Moral –, für dessen Lösung sich auch andere Systeme zuständig fühlen. „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen".[144] Zum Beispiel nehmen sich alle sozialen Systeme des Problems bestimmter Kontingenz an: ob man unter der Bedingung von Knappheit ein Gut hat oder nicht hat, ist kontingent (→ Wirtschaftssystem); ob man unter dem Gesichtspunkt der Legitimität Macht hat oder nicht hat, ist kontingent (→ politisches System); ob man unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit krank oder gesund ist, ist kontingent (→ System der Krankenbehandlung). Auch das Religionssystem kümmert sich vor allem in Gesellschaften, die nicht voll funktional differenziert sind, um diese Kontingenzprobleme, allerdings auf andere Weise als das Wirtschaftssystem, das politische System oder das System der Krankenbehandlung. So könnte etwa das Nichthaben, also die Armut einer Person als Folge schlechten Karmas (also unter Anwendung einer religionsspezifischen Kontingenzformel) erklärt werden, woraus sich andere Lösungsansätze ergeben als „wirtschaftliche". Mit religiösen Kontingenzformeln wie Gott, Himmlischer Wille usw. kann man politische Probleme der Legitimation von Macht angehen. Durch Exorzismen etwa versucht man das Problem der Kontingenz von Gesundheit zu lösen.

6.2 Funktionserwartungen der Herrschenden

Welche Probleme die Angehörigen der Klasse *kyō, dō* etc. lösen sollten, um staatlicher Förderung und Protektion würdig zu sein, wurde – anders als die Funktion im systemtheoretischen Sinne – von den

143 Luhmann, *Funktion der Religion*, 50–51.

144 Ebd., 9.

Herrschenden bestimmt. Wilfred Cantwell Smith[145] und Robert Ford Campany[146] haben darauf hingewiesen, dass die Bildung von Klassen wie „Religion" vor allem ein Ergebnis von Rivalität und Konkurrenz um Ressourcen, Patronage und Prestige war. Auch in Ostasien hatte die Staatsmacht bestimmte Erwartungen an die Funktion der verschiedenen Lehrtraditionen und Kultivierungswege. Sie sollten – wie es schon bei Sima Qian heißt – gemeinsam für stabile Herrschaftsverhältnisse sorgen. Dabei war die Art und Weise, wie die einzelnen Lehrtraditionen diese Funktion erfüllten, vielfältig: Rituale, moralische Erziehung, Befriedung der Bevölkerung, Besänftigung der Götter, Bannung von Dämonen, Legitimierung von Herrschaft usw.[147] Alle Traditionsgeflechte, die den Herrschenden geeignet erschienen, die Herrschaft auf irgendeine Weise zu stabilisieren, wurden der offenen emischen Klasse *kyō* (Lehr[tradition])[148] oder *dō* ([Kultivierungs]weg) zugeordnet. Diese Perspektive war, wie so vieles, von China übernommen worden, wo Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus mal konkurrierend, mal komplementierend den Herrschenden ihre Dienste anboten. Die entscheidende und durchaus schwierige Frage ist nun, inwieweit die entsprechende emische Klasse mit der Kategorie „Religion" weitgehend deckungsgleich und dem sozialen System „Religion" zuzurechnen ist.

Die primäre Aufgabe der Klasse *kyō*/*dō* ist nur ein Aspekt der Funktion des Religionssystems, nämlich Kontingenzbewältigung im politischen Bereich, also in der Sphäre des „Herrschergesetzes", wobei die Stabilisierung von Herrschaft ein Handeln auf verschiedenen Ebenen erfordert. Die selbstgesteckten Aufgaben des Konfuzianismus decken sich fast vollständig mit den Erwartungen der Herrschenden in China; der Konfuzianismus ist gleichsam der prototypische Klassenprimus der Klasse der Lehrtraditionen in China (L_c).[149] Der in der Tendenz jenseitig und am Individuum orientierte Buddhismus erschöpft sich dagegen keineswegs in der Aufgabe der Herrschaftsstabilisierung. Er kümmert sich um jegliche Form von bestimmter Kontin-

---

145 Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, 43.

146 Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)", 312–313.

147 Beachte in diesem Zusammenhang auch die „Verfassung in Siebzehn Artikeln" von Shōtoku Taishi (s. FN oben).

148 An dieser Stelle sei auch auf die so genannte „Große Lehre" (*dakyō* 大教) hingewiesen, mit der die Meiji-Regierung die japanische Bevölkerung auf Linie bringen und auf das tennōzentrische Staatssystem einschwören wollte.

149 Vgl. auch Krämer, „This Deus is a Fool's Cap", 77.

genz: Wohlstand, Gesundheit, Wiedergeburt, Verblendung oder Erleuchtung, Kindersegen, Ernteerträge, Witterung etc. Das für alle Systeme relevante Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit als solches ist sein Bezugsproblem. Er hat damit eine Art funktionalen Mehrwert, der entsprechend in buddhistischen Schriften – wie etwa bei Kūkai und Nichiren – immer wieder betont wird.

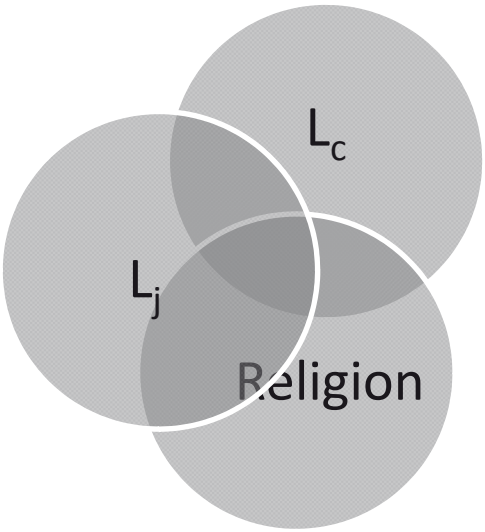

Abb. 1: Klassen und ihre Schnittmengen

Wenn ich es richtig sehe, hat es der Buddhismus in Japan anders als in China geschafft, den Prototyp der Klasse der Lehrtraditionen L_j zu bilden.[150] Die japanische Klasse der Lehrtraditionen (L_j) entspricht dadurch zweifellos eher der Klasse R für „Religion" mit dem Christentum als Prototyp. Damit sind schon die Klassen „Lehrtradition" in China (L_c) und Japan (L_j) nicht ganz identisch, auch wenn sie eine große Schnittmenge aufweisen. In L_c steht der Konfuzianismus im Zentrum, der Buddhismus an der Peripherie; in L_j ist es gerade umgekehrt.

150 Vgl. auch Krämer, „This Deus is a Fool's Cap", 77–78.

7 Fazit

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Ich habe zu zeigen versucht, dass in Japan Traditionsgeflechte wie Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus, Shintō und Christentum zu einer Klasse zusammengefasst wurden. Dass die historisch variablen Klassenbegriffe keine exakten semantischen Äquivalente im Sinne von Synonymen eines – wie auch immer im Einzelnen definierten – modernen, westlich geprägten Religionsbegriffs sind, liegt auf der Hand. Wir haben es hier eher mit struktureller Analogie als mit semantischer Äquivalenz zu tun.[151] Entscheidend ist zunächst, dass Traditionsgeflechte, die heute in der Regel der Kategorie oder Klasse Religion zugeordnet werden, auch in Japan zu einer Klasse zusammengefasst wurden. Die Extension der synekdochischen Klassenbegriffe *kyō, dō, hō* usw. im Japanischen ist allerdings wesentlich weiter als die des gängigen Religionsbegriffs und denotiert keineswegs nur Traditionsgeflechte, die von Mitteleuropäern seit dem 17. Jahrhundert immer wieder als Religionen bezeichnet werden.

Ich habe ferner die These vertreten, dass die Zusammenfassung der genannten Traditionsgeflechte zu einer Klasse vermutlich zunächst (synthetisch) aufgrund bestimmter Familienähnlichkeiten erfolgt ist. Hier wären allerdings noch weitere Forschungen nötig, denn aus Platzgründen konnte ich z.B. nicht im Einzelnen zeigen, inwieweit die Japaner hier zunächst nur chinesische Klassenbildungen übernommen und dann nach eigenen Maßstäben uminterpretiert oder modifiziert haben. Offenkundig wurden die unter der Klasse „Lehrtradition“ oder „Kultivierungsweg“ subsummierten Traditionsgeflechte in einem zweiten (analytischen) Schritt primär nach funktionalen Gesichtspunkten bewertet. Sie sollten allesamt der Regulierung und Stabilisierung der politischen, sozialen, moralischen, natürlichen und kosmischen Ordnung dienen.[152]

---

[151] Zu den Unterschieden hat sich Campany ausführlich geäußert. Seiner Meinung nach unterscheiden sich die nominalisierenden Klassenbegriffe 道, 法 und 教 vor allem dadurch vom westlichen Religionsbegriff, dass sie weniger „reifizierend“ sind, ihre Metaphorik die Denotate weniger das Bild von Agenten evoziert und sie weniger als Gedankensysteme erscheinen lässt. Ebd., 311–312.

[152] Dass die Sicherung politischer und sozialer Stabilität eine Hauptaufgabe der Religionen sei – selbst der „falschen“! –, wird auch von Europäern des 17. Jahrhunderts anerkannt. So antwortet etwa Alexander Ross in seinem *Unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt* auf die fiktive Frage, warum von Gott „die Bekenner falscher Religionen gesegnet / und dero Verächter gestrafft worden“, obwohl „nur

Demnach könnte man ihre Funktion „für das Gesellschaftssystem" mit Luhmann darin sehen, „die unbestimmbare, [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren"[153] bzw. „unbestimmbare Kontingenzen in bestimmbare zu überführen".[154] Wenn dies tatsächlich ihre spezifische Funktion war, die sie von anderen sozialen Systemen unterschied, könnte man die Lehrtraditionen oder Kultivierungswege in der Tat als Religionen im Sinne der funktionalen Systemtheorie nach Luhmann betrachten. Da die Erfüllung der Funktion, Unbestimmbares in Bestimmbares zu transformieren, von zu einer Klasse zusammengefassten Lehrtraditionen oder Kultivierungswegen bewusst erwartet wurde, kann man auch vermuten, dass es ein Bewusstsein für ein distinktes soziales System gab, das wir als „Religion" bezeichnen würden. Zumindest in buddhistischen Diskursen demarkiert die Grenze zwischen *lokottara* und *laukika,* zwischen dem Zuständigkeitsbereich des Buddha und dem des Herrschers zugleich die Grenze zwischen Religion und säkularer Umwelt.

Ein theoretisches Problem bestand nun darin, das Verhältnis zwischen einer polythetischen Klassifikation und einer monothetischen funktionalen Religionsdefinition zu klären. Beide Ansätze scheinen auf den ersten Blick inkompatibel zu sein. In Wirklichkeit sind sie es nach meiner Auffassung keineswegs – sie markieren lediglich unterschiedliche Perspektiven, deren Zusammenführung aufschlussreich sein kann. Soziale Systeme sind etwas grundsätzlich anderes als polythetische Klassen; und Teilsysteme eines intern differenzierten sozialen Systems sind etwas anderes als Klassenangehörige. Zuschreibung zu einer Klasse erfolgt aufgrund von Familienähnlichkeiten und betrifft im Wesentlichen Organisationssysteme bzw. ganze Personengruppen und die durch sie repräsentierten Traditionen. Die Unterscheidung eines sozialen Systems von seiner Umwelt erfolgt durch verstetigte systeminterne Kommunikation, basiert in funktional diffe-

---

eine waare Religion ist", dass selbst „in den falschen Religionen die Erkänntnüß einer Gottheit ist" und „die Menschen durch falsche Religionen im Zwange und Gehorsam gegen ihre Obrigkeit und in Liebe und Einigkeit unter sich selbst gehalten werden" – „darumb geschichts / daß Gott / der ein Stiffter aller Güte ist / und am Wolergehen des Menschlichen Geschlechts grosse Lust hat / lieber eine falsche Religion / als gar keine / und lieber eine abergläubische Religion / als die Atheisterey / haben will; denn auch in den falschen Religionen beydes der Fürst und das Volck ihre Pflicht gelehret werden / die einer dem anderen schüldig ist" (S. 876). Online: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10445759_00954.html (zuletzt geprüft am 20.01.2012).

153 Luhmann, *Funktion der Religion*, 26.

154 Ebd., 189.

renzierten Gesellschaften aufgrund eines funktionalen Primats und ist weitgehend unabhängig von konkreten Personengruppen, Organisationssystemen usw. Ein Organisationssystem wie eine Kirche oder ein Saṅgha, deren Gründungszweck die Verstetigung religiöser Kommunikation ist und damit die funktionale Differenzierung befördert, operiert keineswegs nur innerhalb des sozialen Systems Religion, sondern ebenso in den Systemen Politik, Wirtschaft, Erziehung usw. Das gilt selbstverständlich genauso für jedes psychische System, also jedes einzelne Mitglied der Kirche oder des Saṅgha. Ungeachtet der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von Klassenbildung und Systemdifferenzierung ist davon auszugehen, dass zwischen beiden ein enger, mitunter vielleicht sogar kausaler Zusammenhang besteht, der hier aber nicht näher untersucht werden kann.

Offenkundig haben die „imaginierten Gemeinschaften“[155] (i.S. B. Andersons), die wir mit Kollektivsingularen wie „Buddhismus“ oder „Christentum“ denotieren,[156] nach Auffassung ihrer Repräsentanten primär die gesellschaftliche Funktion der Kontingenzbewältigung. Das allein weist sie aus systemtheoretischer Sicht jedoch noch nicht als Teilsysteme des Religionssystems aus. Kontingenzbearbeitung wird in allen Funktionssystemen betrieben. Systemspezifische Kontingenzformeln – z.B. Knappheit für das Wirtschaftssystem, Gerechtigkeit für das Rechtssystem, Legitimität für das Politiksystem oder Gott für das christliche, Karma für das buddhistische Religionssystem – dienen dazu, „die unbestimmte Kontingenz eines besonderen Funktionsbereichs in eine bestimmbare Kontingenz zu überführen“.[157] Je besser es aber Religionen gelingt, das Modalproblem der Kontingenz in einer ganz spezifischen Weise symbolisch zu rekonstruieren, desto größer wird die Differenz zu anderen Funktionssystemen, da sie nun „Problemlösungen anbieten, die nicht zugleich auch politische, wirtschaftliche oder wissenschaftliche Zentralfunktionen erfüllen können“.[158] Die Besonderheit der Religion als System besteht nun zum

---

155 Campany schlägt vor, diesen von Benedict Anderson v.a. auf den Begriff „Nation“ angewendeten Begriff für „alleged things as ‚Daoism’ and ‚Buddhism’„ zu erproben. Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, 316. Zum Konzept der „imagined communites“ siehe Benedict Anderson, *Imagined communities*: *Reflections on the origin and spread of nationalism* (London 1983).

156 Allein das Suffix „-ismus“ suggeriert etwas systematisches Ganzes, das nur durch radikale Abstraktion und nicht durch unmittelbare Beobachtung erreicht werden kann. Vgl. hierzu auch Campany, „On the Very Idea of Religions“, 291–294.

157 Luhmann, *Funktion der Religion*, 201.

158 Ebd., 189.

einen darin, dass sie das Modalproblem der Kontingenz als solches in einem umfassenden, für alle Systeme relevanten Sinne bearbeitet; oder wie Luhmann es ausdrückt: „Religion scheint immer dann vorzuliegen [...] wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gerne haben möchte".[159] Eine weitere Besonderheit der Religion besteht darin dass ihre „Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz" ihrerseits „als Form der Konstruktion von Transzendenz"[160] dient, indem die Immanenz nun von der Transzendenz her erklärt werden kann.[161] „Religion dient also sowohl zur Bearbeitung als auch zur Schaffung von Kontingenz".[162]

Dabei weist, um auf unser Fallbeispiel zurückzukommen, der Buddhismus eine Besonderheit auf: die Kontingenzformel (Karma) ist nicht wie im Christentum zugleich eine Chiffre für absolute Transzendenz (wie Gott im Christentum), sondern im Gegenteil: Karma ist das Wirkgesetz der Immanenz, und alles was diesem Wirkgesetz unterliegt, ist *per definitionem* „innerweltlich" (*laukika*). Aus buddhistischer Sicht zentral ist die Kontingenz von Leid (*duḥkha*) und Heil (*mokṣa*) – beides ist möglich, aber nicht notwendig. Da echtes und dauerhaftes Heil nicht in der grundsätzlich leidvollen Immanenz erreicht werden kann, ist jede Form innerweltlicher (*laukika*) Kontingenzbearbeitung, wie sie auch von der Konkurrenz (Konfuzianismus, Daoismus usw.) angeboten wird, unzureichend. Nur die überweltliche (*lokottara)* buddhistische Lehre beseitigt ein für alle Mal jegliche Kontingenz und führt so zum Heil. Mit der Einführung des Konzepts absoluter Transzendenz bzw. „der Vorstellung einer gänzlich differenzlosen Transzendenz, die jede Unterscheidung, auch die von Immanenz und Transzendenz absorbiert",[163] hat sich der Buddhismus, wie schon Ruegg betont hat, einen strategischen Vorteil gegenüber der Konkurrenz verschafft. Denn wenn es die exklusive Funktion der

159 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 122.

160 Ebd., 118.

161 Wenn z.B. eine Religionsgemeinschaft ein medizinisch sicher beherrschbares Problem sowie die Möglichkeit der Genesung allein dem Willen Gottes überantwortet, schafft sie damit Kontingenz.

162 Gert Pickel, *Religionssoziologie*: *Eine Einführung in zentrale Themenbereiche* (Wiesbaden 2008), 127. Luhmann zufolge ist die Produktion von Kontingenz ein Merkmal der Hochreligion: „Dann leistet die Religion dank ihrer Funktion zugleich ein Regenerieren von Unbestimmbarkeit, für die nur sie über adäquate Behandlungsmuster verfügt. [...] Für die Religion selbst ist es seitdem ein Problem, das Problem erst schaffen und bewußt machen zu müssen, das zu behandeln sie in der Lage ist". Luhmann, *Funktion der Religion*, 37. Vgl. auch ebd., 36.

163 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 127.

Religion ist, Transzendenz in der Immanenz verfügbar zu machen, dann ist es ein genialer Schachzug, die Transzendenz der Konkurrenz (Götter, Geister, Dämonen, liminale Orte etc.) als Immanenz zu deuten und deren Zuständigkeitsbereich als *laukika* zu definieren. Die wahre Aufgabe der Religion kann so letztendlich allein vom Buddhismus erfüllt werden.

Bemerkenswert scheint mir nun mit Blick auf die emische Klassenbildung zu sein, dass im buddhistischen Diskurs – z.B. bei Kūkai und Nichiren – offenkundig eine hierarchisierende polythetische Klassenbildung aufgrund von Familienähnlichkeiten vorgenommen wurde, wobei funktionale Erwägungen eine herausragende Rolle spielten, und der Buddhismus dabei als Klassenprototyp inszeniert wurde. Der Primat der Funktion (Kontingenzbewältigung) bei der Klassenbildung führt notwendigerweise zu einer funktionsbasierten Evaluation der Klassenangehörigen anhand der Frage: welches Subsystem (Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus) erfüllt die primäre Funktion des Religionssystems am besten. Die Antwort muss lauten: der Buddhismus! Nur der Buddhismus kann das Grundproblem der Kontingenz vollständig und endgültig lösen, indem er die unvermeidlich kontingente Welt ganz zu überwinden und die leidende Kreatur in die absolute Transzendenz zu führen vermag.

Insofern die konkreten Repräsentations- und Vergemeinschaftungsformen dieser Abstrakta hinreichende Familienähnlichkeiten aufweisen, kann man sie der polythetischen Klasse Religion zuordnen. Dass Autoren wie Tominaga in ihrer Analyse der Angehörigen der Klasse wiederum nach einem gemeinsamen, funktionalen Merkmal suchen, ist eine Folge eines „psychologischen Essentialismus", der auch den modernen Religionsdefinitionen zugrunde liegt. Die den Klassenangehörigen *ex post* von außen zugeteilte Aufgabe – z.B. Herrschaftsstabilisierung – muss sich nicht mit der Funktion des sozialen Systems selbst decken.

Im vormodernen Japan hat es nach meiner Auffassung also beides gegeben: (1) ein Bewusstsein für ein funktional klar von anderen Systemen wie Politik, Wirtschaft usw. unterscheidbares soziales System und (2) eine emische Klassenbildung, die bis zu einem gewissen Grad analog zur Entwicklung der polythetischen, zunächst objektsprachlich-emischen Klasse „Religion" in europäischen Diskursen seit dem 16./17. Jahrhundert aufgrund bestimmter Familienähnlichkeiten erfolgte.[164]

---

164 An dieser Stelle ist nun Campany entschieden zu widersprechen, der behauptet, der Begriff „Religion" sei bis ins 19. Jahrhundert hinein nur für Chris-

7.2 Ausblick

Meine Forderung wäre nun, dass eine metasprachliche, religionswissenschaftliche Kategorie „Religion“ im Sinne einer polythetischen Klassifikation die objektsprachlichen bzw. emischen Klassenbildungen und damit die Merkmale der jeweiligen Klassenangehörigen bei

---

tentum, Judentum und Islam verwendet worden Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, 287. Tatsächlich haben schon im 17. Jahrhundert Geographen und „Ethnographen“ wie Samuel Purchas und Bernhard Varen, Alxander Ross usw. „Religion“ als allgemeinen, kulturübergreifenden Klassenbegriff benutzt. Siehe Samuel Purchas, „Purchas his pilgrimage …“ (1613); Edward Brerewood, *Enquiries touching the diversity of languages and religions through the chief parts of the world*. Hrsg. von Robert Brerewood (London 1614); Bernhard Varenius, *Brevis informatio de diversis gentium religionibus*, in ders. *Bernhardi Vareni Med. Descriptio regni Japoniæ et Siam*: *Item de Japoniorum religione & Siamensium* (Cambridge 1673); deutsche Fassung: „Kurtzer Bericht von mancherley Religionen der Völcker: Aus dem Lateinischen verteutschet durch E[rasmus] F[inx]“. In: *Unterschiedliche Gottesdienste in in der gantzen Welt: Beschreibung aller bewusten Religionen, Sekten und Ketzereyen*, von Alexander Ross, 941–1040 (Heidelberg 1668); ders. *Bernhardi Varenii tractatus de Japoniorum religione, de Christianae religionis introductione in ea loca, de ejusdem exstirpatione* (Amsterdam 1649); Alexander Ross, *Der gantzen Welt Religionen oder Beschreibung aller Gottes- und Götzendienste wie auch Ketzereyen in Asia, Africa, America und Europa …* (Heidelberg 1668); im englischen Original: *ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ: or, a View of all Religions in the World …* (London 1653). Zur Prägung des Allgemeinbegriffs „Religion“ im frühen 17. Jahrhundert siehe auch Jonathan Z. Smith, „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History“. *Numen* 48, Nr. 2 (2001): 131–146. Stroumsa merkt in diesem Zusammenhang an, dass „[t]he real breakthrough in comparing cultures and religions, must be seen as stemming from the seventeenth-century transformation of discourse on religion“ und nicht im 19. Jahrhundert. Guy G. Stroumsa, „John Spencer and the Roots of Idolatry“. *History of Religions* 41, Nr. 1 (2001): 1. Vgl. auch ders., *A new science: The discovery of religion in the Age of Reason* (Cambridge, Mass 2010), viii. Bevor der Begriff „Religion“ sich im 17. Jahrhundert allgemein durchzusetzen begann, war allerdings das Bewusstsein einer entsprechenden Kategorie wohl schon vorhanden. So verwenden Autoren des 16. Jahrhunderts wie Renward Cysat zwar nicht den Begriff Religion, lassen aber keinen Zweifel daran aufkommen, dass z.B. Christentum und Buddhismus einer Klasse angehören, auch wenn es sich beim Buddhismus selbstredend um „heydnischen Irrthumben“ handelt. Eine Kapitelüberschrift etwa lautet: „Von der heydnische Geistligkeit/Klosterstande/ Unglauben und falschem Gottßdienste der Japonier“. Auch „falsche“ Religion (=Gottesdienst) ist Religion. So spricht Cysat von Priestern, Klöstern usw. Renward Cysat, *Warhafftiger Bericht von den newerfundnen japponischen Inseln vnd Königreichen*: *Darinn der heilig Christliche Glaub wunderbarlich zunimpt vnd auffwächst* (Freyburg 1586). Vgl. auch Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“. In *Critical Terms for Religious Studies,* hrsg. von Mark C. Taylor, 269–284 (Chicago; London 1998), 269.

der Prototypenbildung stärker berücksichtigt, um eurozentrische Blickverengungen in Zukunft zu vermeiden.

Anders gesagt: Ich plädiere dafür, nicht (immer) eine monothetische Definition an den Anfang religionsgeschichtlicher Forschung zu stellen, um dann irgendwann festzustellen, dass die Definition nichts taugt oder aber als Religion erscheinende Phänomene ausschließen zu müssen. Wir sollten zunächst das empirische oder historische Material genau analysieren, und die Untersuchungsgegenstände aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten mit proto- oder idealtypischen Religionen auswählen. Wenn sich zeigt, dass der neue Kandidat hinreichend viele relevante Merkmale aufweist, die wir mit Religion assoziieren und darüber hinaus womöglich weitere, die wir bisher nicht auf der Rechnung hatten, dann müssen wir bereit sein, die typischen Merkmale von Religion neu zu bestimmen. Es ist sogar davon auszugehen, dass der bisherige Prototyp der Klasse an die Peripherie gedrängt wird, wenn sich im globalen Vergleich zeigt, dass die vermeintlich zentralen Merkmale des alten Prototypen bei anderen Klassenangehörigen nicht so häufig auftauchen wie erwartet oder weniger Gewicht oder *cue validity* besitzen, andere Merkmale dafür aber an Bedeutung gewinnen.[165] Dies kann man gut an einem Beispiel veranschaulichen: Es gibt Computerprogramme, die aus einer beliebigen Menge von Fotos menschlicher Gesichter ein „Durchschnittsgesicht" bilden, dass gleichsam als „Prototyp" eines menschlichen Gesichts betrachtet werden kann. Beschränkt man sich bei der Auswahl auf Gesichter von Europäern, bekommt man am Ende einen europäischen Prototypen. Verwendet man aber eine ausgewogene Anzahl von Gesichtern aus allen Regionen dieser Welt, wird sich der Prototyp des menschlichen Gesichts deutlich verändern. Die Aufgabe einer vergleichenden Religionswissenschaft besteht nun unter anderem darin, durch Einspeisung empirischer Daten, die nicht im europäischen Kontext erhoben wurden, eine „Globalisierung" des Religions-Prototypen voranzutreiben und auf diese Weise den beklagten Ethnozentrismus des Religionsbegriffs zu überwinden.

Was ist aber nun mit Religionsdefinitionen? Immerhin habe ich mich selbst immer wieder auf die funktionale Definition Luhmanns bezogen. Ich akzeptiere in der Tat den heuristischen Wert funktiona-

---

165 Campany fordert darüber hinaus zu Recht, dass wir die spezifische Metaphorik in unserem Gebrauch des Religionsbegriffs überprüfen bzw. überwinden. Insbesondere gelte es, alle Anklänge an Religionen als etwas tatsächlich Existierendes, als „Organismen", „Agenten", klar begrenzte „Behälter" usw. aufzugeben. Campany, „On the Very Idea of Religions", 319. Dem kann ich nur beipflichten.

ler oder substantieller Religionsdefinitionen. Allein der Versuch, Luhmanns Definition an der asiatischen Religionsgeschichte zu überprüfen, erweist sich als äußerst aufschlussreich. Am Ende aber muss man einsehen, dass Religionen in ihrer Vielgestaltigkeit und Mehrdimensionalität durch eine monothetische Definition nie adäquat und vollständig erfasst werden können. Selbst die beste monothetische Definition benennt immer nur ein Merkmal der polythetischen Klasse Religion, und sei es noch so typisch und wichtig. Dessen ungeachtet können monothetische Definitionen in bestimmten Fragekontexten einen großen heuristischen Wert haben.

Auf die Frage, inwieweit die seit dem 16. Jahrhundert in Europa intensivierte, zunehmend reflektierte und bis heute folgenreiche Bildung des Konzepts bzw. der Klasse „Religion“ die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems „Religion“ in Europa befördert oder vielleicht erst ermöglicht hat, konnte hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden. Auch für Japan muss diese Frage zunächst offen bleiben. Ich vermute allerdings, dass sowohl die Klassenbildung – bei wechselnden Bezeichnungen und unterschiedlicher Gewichtung der Typizitätsmerkmale – als auch die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems „Religion“ in Japan deutlich früher erfolgte als in Europa. Hierfür sind eine Reihe von Faktoren – das spezielle Herrschaftskonzept, die größere religiöse Pluralität etc. – ursächlich. Zur Absicherung und Präzisierung dieser These wären weitere Forschungen nötig.

Abkürzungen

KI Takeuchi, Rizō 竹内理三, *Kamakura ibun* 鎌倉遺文: *CD-ROM*版 (Tōkyō: Tōkyōdō Shuppan, 2008).

T *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bde. Hrsg. von Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭. Benutzte Ausgabe: Dazang Chuban Zhushihuishe 大藏出版株式會社, Hrsg., *Dazheng xinxiu* dazang *jing* 大正新脩大藏經. Unter Mitarbeit von Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). 1998-2008; (Elektronische Ausgabe des Taishō Shinshū Daizōkyō, hrsg. von Takakusu, Junjirō und Watanabe Kaikyoku, 1924–1934).

X *Wan Shinzuan Xuezangjing* 卍新纂續藏經. Hrsg. von Zhushihuishe Guoshu Kanxing Hui 株式會社國書刊行會, Hrsg., *Wan Xinzuan Xuezangjing* 卍新纂續藏經. Unter Mitarbeit von Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). 2005; (Elektronische Neuausgabe von *Dainihon Zokuzōkyō* 大日本續藏經. Hrsg. von Hong Kong Com-

mittee on the Photographic publication of a Continuation to the Buddhist Tripiṭaka und Buddhist Association of the Republic of China).

Literaturverzeichnis

Ama, Toshimaro. *Warum sind Japaner areligiös?* Unter Mitarbeit von Hans Peter Liederbach (Übers.). München: Iudicium, 2004.

Ames, Michael. „Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis". in *Religion in South Asia*, hrsg. von Edward B. Harper, 21–52. Seattle: University of Washington Press, 1964.

Anderson, Benedict. *Imagined communities*: *Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.

Aston, William George und Terence Barrow. *Nihongi*: *Chronicles of Japan from the earliest times to A. D. 697 ; two volumes in one*, 1. Tuttle ed., 11. print. Rutland, Vt.: Tuttle, 1998.

Barden, Garrett. „Discriminating Classes". *Man* 11, Nr. 3 (1976): 345–355.

Beyer, Peter. „What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory". In *Religion im Prozeß der Globalisierung*, hrsg. von Peter Beyer, 125–150, Religion in der Gesellschaft 10. Würzburg: Ergon-Verl., 2001.

Beyer, Peter. *Religions in Global Society*. London: Routledge, 2006.

Brerewood, Edward. *Enquiries touching the diversity of languages and religions through the chief parts of the world*. Hrsg. von Robert Brerewood. London: Printed for John Bill. 1614.

Byrne, Peter. „Religion and the Religions". In *The world's religions: The study of religion, traditional and new religions*, hrsg. von Peter Clarke und Stewart Sutherland, 3–28. London: Routledge, 1991.

Campany, Robert Ford. „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)". *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319.

Chen, Xiyuan 陳熙遠. „'Zongjiao': Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci一個中國近代文化史上的關鍵詞 ['Zongjiao/ Religion': A Keyword in the Cultural History of Modern China]". *Xinshixue 新史學* 13, Nr. 4 (2002): 37–65.

Clarke, Peter und Stewart Sutherland, Hrsg. *The world's religions*: *The study of religion, traditional and new religions*. London: Routledge, 1991.

Cysat, Renward. *Warhafftiger Bericht von den newerfundnen japponischen Inseln vnd Königreichen*: *Darinn der heilig Christliche Glaub wunderbarlich zunimpt vnd auffwächst*. Freyburg: Getruckt bey A. Gemperlin, 1586.

Derrett, J. Duncan M. „Rajadharma". *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 4 (1976): 597–609.

Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 1. Aufl. Verlag der Weltreligionen 2. Frankfurt am Main: Verl. der Weltreligionen, 2007.

Ebisawa Arimichi 海老沢有道, Hrsg. *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei mondō, Ha Daiusu* 南蛮寺興廃記・邪教大意・妙貞問答・破提宇子. Tōkyō: Heibonsha, 1964.

Ellen, Roy F. „Polythetic Classification". *Man* 12, Nr. 1 (1977): 177.

Fitzgerald, Timothy. „Religion, Philosophy and Family Resemblances". *Religion* 26, Nr. 3 (1996): 215–236.

Fitzgerald, Timothy. „A critique of „religion" as a cross-cultural category". *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110.

Fitzgerald, Timothy. „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion". *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2003). http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html (zuletzt geprüft am 03.11.2011).

Fitzgerald, Timothy. *Discourse on civility and barbarity*: *A critical history of religion and related categories*. New York: Oxford University Press, 2007.

Fukuzawa, Hiroomi. „Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit". *NOAG* 143 (1988): 9–18.

Glück, Helmut, Hrsg. *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Gnoli, Raniero, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Hrsg. *Le parole e i marmi*: *Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*. Serie orientale Roma / Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 92. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente; Distributed by Herder International Book Centre, 2001.

Hakeda, Yoshito S. „The Religious Novel of Kukai". *Monumenta Nipponica* 20, 3/4 (1965): 283–297.

Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture*: *Esotericism in the mirror of secular thought*. Studies in the history of religions 72. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.

Harper, Edward B., Hrsg. *Religion in South Asia*. Seattle: University of Washington Press, 1964.

Haußig, Hans-Michael. *Der Religionsbegriff in den Religionen*: *Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin u.a.: Philo, 1999.

Hibbard, Esther Lowell. „Refutation of Deus by Fabian (continued) [2]". *Contemporary Religions in Japan* 3, Nr. 4 (1962): 351–370.

Hori Nikkō 堀日亨, Hrsg. *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集. Tokyo: Sōka Gakkai, 1984.

Idinopulos, Thomas A., Hrsg. *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Studies in the History of Religions; 81. Leiden u.a., 1998.

Ienaga, Saburō 家永三郎. *Kinsei shisōka bunshū* 近世思想家文集, 16. Aufl. *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 97. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.

Isomae, Jun'ichi 磯前順一, „Kindai ni okeru “shūkyō” gainen no keisei katei 近代における「宗教」概念の形成過程“. In: Komori Yōichi 小森陽一 (Hg.) 2002 – *Kindaichi no seiritsu* 近代知の成立, 161–196.

Josephson, Jason Ānanda. „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. *Japanese Journal of Religious Studies* 33, Nr. 1 (2006): 143–168.

Weischedel, Wilhelm. *Immanuel Kant – Werkausgabe*: *In 12 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Kisala, Robert. „Japanese Religions“. in *Nanzan Guide to Japanese Religions*, hrsg. von Paul L. Swanson, 3–13, Nanzan Library of Asian Religion and Culture. Honolulu, 2006.

Kleine, Christoph. „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung’: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“. In *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 155–186. Münster; Hamburg; London: Lit-Verlag, 2002.

Kleine, Christoph. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, Nr. 1 (2010 (2011)): 2–38.

Kleinen, Peter. *Zum Verhältnis von Nichiren-Buddhismus und japanischem Nationalismus am Beispiel von Tanaka Chigaku (1861–1939)*. Bonn; Tokyo: Deutsches Institut für Japanstudien, 1994.

Kleinen, Peter. „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung.“ In *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, hrsg. von Michael Stausberg, 65–80. Berlin: de Gruyter, 2012.

Korsch, Dietrich. „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“. in *Kompendium Religionstheorie*, hrsg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 248–259, UTB; 2705: Religion, Theologie. Göttingen, 2005.

Krämer, Hans Martin. „‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’: ‘The Christian Sect’ as Seen by Early Modern Japanese Buddhists1“. *Comparative: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, Nr. 4 (2010): 75–97.

Krause, Detlef. *Luhmann-Lexikon*: *Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, 4., neu bearb. und erw. Aufl. UTB. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2005.

Krönig, Franz Kasper. *Die Ökonomisierung der Gesellschaft*: *Systemtheoretische Perspektiven*. Bielefeld: transcript-Verl., 2007.

Kūkai und Yoshito Hakeda. *Kūkai*: *Major works*, 1. paperback ed. UNESCO collection of representative works; Japanese series 87. New York: Columbia Univ. Press, 1972.

Kūkai 空海. *La vérité finale des trois enseignements. Tranduction et commentaire, Allan Georges Grapard*. Unter Mitarbeit von Allan Georges Grapard. Paris: Poiesis, 1985.

Kūkai 空海, Katō Junryū 加藤純隆 und Katō Seiichi 加藤精一訳. *Kūkai 空海: „Sangō shiiki“ 三教指帰*. Tokyo: Kadokawa Bunko, 2007.

Kūkai 空海, Watanabe Shōkō 渡邊照宏 und Miyasaka Yūshō 宮坂宥勝. *Sangō shiiki; Seirei shū 性靈集; 三教指歸,* Nihon koten bungaku taikei 日本古典文學大系 71. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.

Kuroda Toshio. „Shinto in the History of Japanese Religion“. *Journal of Japanese Studies* 7, Nr. 1 (1981): 1–21.

Kuroda, Toshio 黒田俊雄. *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu 王法と仏法 : 中世史の構図*. Kyoto: Hōzōkan, 1983.

Kuroda, Toshio. „The Imperial Law and the Buddhist Law“. *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3-4 (1996): 271–285.

Laermans, Rudi und Gert Verschraegen. „The Late Niklas Luhmann' on Religion: An Overview“. *Social Compass* 48, Nr. 1 (2001): 7–20.

Luckmann, Thomas. „Über die Funktion der Religion“. In *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*, hrsg. von Peter Koslowski, 26–41. Tübingen: Mohr, 1985.

Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 407. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982 [1977].

Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*: *Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1091. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Luhmann, Niklas. *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, 3. Aufl., [Sondered.]. Soziologische Aufklärung / Niklas Luhmann ; 4. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., 2005.

Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft; Zweiter Teilband*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Luhmann, Niklas und André Kieserling. *Die Religion der Gesellschaft*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [2000].

McKinnon, Andrew M. „Sociological Definitions, Language Games, and the 'Essence' of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 14, Nr. 1 (2002): 61.

Medin, Douglas L. „Concepts and Conceptual Structure“. *American Psychologist* 44, Nr. 12 (1989): 1469–1481.

Mees, Ulrich und Annette Schmitt. „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis“. in *Emotions-Psychologie: Theoretische Analysen und empirische Untersuchungen*, 221–262. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Univ., 2003. Online: http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisverlag/2003/meeemo03/meeemo03.html (zuletzt geprüft am 03.11.2011).

Mizuta Toshihisa 水田紀久 und Arisaka Takamichi 有坂隆道, Hrsg. *Tominaga Nakamoto, Yamagata Bantō* 富永仲基・山片蟠桃. *Nihon shisō taikei* 日本思想体系, 43. Tōkyō : Iwanami Shoten, 1973.

Musō Soseki 夢窓疎石 und Satō Taishun 佐藤泰舜. *Muchū mondō* 夢中問答, 21. Aufl. Tokyo: Iwanami Shoten, 1991.

Musō, Soseki und Thomas Yūhō Kirchner. *Dialogues in a dream*, 1. Aufl. Kyoto-shi: Tenryu-ji Institute for Philosophy and Religion, 2010.

Needham, Rodney. „Polythetic Classification: Convergence and Consequences". *Man* 10, Nr. 3 (1975): 349–369.

Nihon shoki 日本書紀. *Japanese Historical Text Initiative, University of California at Berkeley*. http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/kensaku. cgi (zuletzt geprüft am 24.11.2011).

Pickel, Gert. *Religionssoziologie*: *Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.

Purchas, Samuel. *His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered*: *From the Creation into this Present*, 3. ed., much enlarged. London: Fetherstone, 1617.

Reader, Ian. „Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics". *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2004). http://www.japanese studies. org.uk/discussionpapers/Reader.html (letzter Zugriff: 22. Dezember 2011).

Rehbock, Helmut. „Prototyp". in *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 556–557. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Rehbock, Helmut. „Prototypensemantik". In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 557–558. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Ross, Alexander. *ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ: or, a View of all Religions in the World*: *With the Several Church Governments from the Creation, to these times. Together with a Discovery of all Known Heresies, in all Ages and places, throughout Asia, Africa, America, and Europe.* London: John Saywell, 1653.

Ross, Alexander. *Der gantzen Welt Religionen oder Beschreibung aller Gottes- und Götzendienste wie auch Ketzereyen in Asia, Africa, America und Europa*: *Von Anfang der Welt biß auff … gegenwärtige Zeit*. Amsterdam: Joach. Nosche, 1667.

Ross, Alexander. *Alexander Rossen Unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt*: *Das ist:Beschreibung aller bewusten Religionen, Secten und Ketzereyen, So in Asia, Afrika, America, und Europa, von Anfang der Welt, biß auf diese gegenwertige Zeit, theils befindlich, theils anoch gebräuchlich. Aus Englischer, in die Hochteutsche sprache, mit allem Fleiß übersetzt. Denen Bernh. Varenii kurtzer Religionsbericht, von mancherley Völckern, beygefügt. Samt einem neuen Anhang, Etzliche*

Alt-sächsische Wochen und andere Teutsche Götzenbilder betreffend. Alles mit schönen Kupfferstücken vermehrt. Heidelberg: Endter, 1668.

Ross, Alexander. *Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt*: *Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen/ Secten und Ketzereyen/ So in Asia/ Africa/ America/ und Europa/ von Anfang der Welt/ bis auf diese gegenwärtige Zeit/ theils befindlich/ theils annoch gebräuchlich ; Aus Englischer und Niederländischer/ in die Hochteutsche Sprache/ mit allem Fleiß/ übersetzt ; Denen Bernhardi Varenii Kurtzer Religions-bericht/ von mancherley Völkern/ beygefügt ; Samt einem neu-vermehrten Anhang Christoph Arnolds/ Etliche Alt-Sächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend ; Alles mit schönen Kupferstücken vermehret*. Heidelberg: Endter, 1674.

Ross, Alexander. *Les religions du monde, ou Demonstration de toutes les Religions et Heresies de l'Asie, Afrique, Amerique et de l'Europe*. Amsterdam: Wolfgang, 1686.

Ruegg, David Seyfort. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*: *Quatre conférences au collège de France* 64. Paris: Collège de France, Institut de civilisation indienne; Diffusion De Boccard, 1995.

Ruegg, David Seyfort. „A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?" In *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno,* hrsg. von Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Serie orientale Roma / Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 92. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente; Distributed by Herder International Book Centre, 2001.

Ruegg, David Seyfort. *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism*: *Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 58. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 2008.

Saler, Benson. *Understanding religion*: *Selected essays*. Religion and Reason 48. Berlin: de Gruyter, 2009.

Satō, Hiroo 佐藤弘夫. „Buppō ōbō sōi ron no seiritsu to tenkai 仏法王法相依論の成立と展開". *Bukkyō shigaku kenkyū 仏教史学研究* 28, Nr. 1 (1985): 20–40.

Schmitz, Bertram. *„Religion" und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich*. Marburger Wissenschaftliche Beiträge; 10. Tectum, 1996.

Shimazono Susumu 島薗進. „Nihon ni okeru 'shūkyō' gainen no keisei: Inoue Tetsujirō no kirisutokyō hihan o megutte 日本における「宗教」概念の形成・井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって". in *Nihonjin wa kirisutokyō o dono yō ni juyō shita ka* 日本人はキリスト教をどのように受容したか, hrsg. von Tetsuo 山折哲雄 Yamaori und Nagaoka Toshiki 長田俊樹, 61–75, Nichibunken Sōsho 日文研叢書 = Nichibunken Japanese Studies Series; 17. Kyoto, 1998.

Shimazono Susumu 島薗進. „Kindai nihon ni okeru ‘shūkyō’ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容“. in *‚Shūkyō’ saikō* 「宗教」再考, hrsg. von Susumu 島薗進 Shimazono und Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄, 189–206. Tokyo, 2004.

Shinran. *The Collected Works of Shinran; Volume I: The Writings*. Unter Mitarbeit von Dennis Hirota et al. Shin Buddhism Translation Series. Kyoto: Jōdo Shinshū Honganji-ha, 1997.

Smith, Bardwell L. „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular“. *Journal of the American Academy of Religion* 36, Nr. 3 (1968): 203–216.

Smith, Jonathan Z. „Religion, Religions, Religious“. in *Critical Terms for Religious Studies*, hrsg. von Mark C. Taylor, 269–284. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998.

Smith, Jonathan Z. „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions’ History“. *Numen* 48, Nr. 2 (2001): 131–146.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1963.

Solheim, Wilhelm G. II, „Polythetic Classification“. *Man* 11, Nr. 2 (1976): 282–283.

Stroumsa, Guy G. „John Spencer and the Roots of Idolatry.“ *History of Religions* 41, Nr. 1 (2001): 1–23.

Stroumsa, Guy G. *A new science*: *The discovery of religion in the Age of Reason*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2010.

Southwold, Martin. „Buddhism and the Definition of Religion“. *Man* 13, Nr. 3 (1978): 362–379.

Staggs, Kathleen M. „In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji period by Inoue Enryo and Murakami Sensho“. PhD thesis, Princeton University, 1979.

Staggs, Kathleen M. „‘Defend the Nation and Love the Truth’: Inoue Enryo and the Revival of Meiji Buddhism“. *Monumenta Nipponica* 38, Nr. 3 (1983): 251.

Swanson, Paul L., Hrsg. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Nanzan Library of Asian Religion and Culture. Honolulu, 2006.

Taylor, Mark C., Hrsg. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998.

Tominaga Nakamoto. *Emerging from Meditation*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Michael Pye. London & Honolulu: Duckworth, 1990.

Tominaga Nakamoto. *Worte nach der Meditation: Die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto (1715–46)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Rebekka Radke. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2003.

Tsuji Zennosuke 辻善之助著. *Nihon bukkyōshi* 日本佛教史. Tokyo: Kanetsu Tōsho, 1931.

Varenius, Bernhard. *Brevis informatio de diversis gentium religionibus*: *(Der Anhang von B. Varenii Tractatus de Japoniorum religione)*. (Amsterd.), (1649).

Varenius, Bernhardus. *Bernhardi Varenii tractatus de Japoniorum religione, de Christianae religionis introductione in ea loca, de ejusdem exstirpatione*. Amsterdam: Elzevirium, 1649.

Varenius, Bernhardus. *Tractatus ... De Iaponiorum religione*. Amstelodami, 1649.

Varenius, Bernhardus. *Tractatus In quo agitur*: *De Japoniorum religione ; De Christianae religionis introductione in ea loca ; De eiusdem exstirpatione*. Amstelodami: Elzevir, 1649.

Varenius, Bernhardus. *Tractatvs In quo agitur*. *De Iaponiorum religione*. Amstelodami: Elzevir, 1649.

Varenius, Bernhardus. *Bernhardi Vareni Med. Descriptio regni Japoniæ et Siam*: *Item de Japoniorum religione & Siamensium*. Cantabrigiæ: Ex officina Joan. Hayes ... impensis Samuelis Simpson, 1673.

Varenius, Bernhardus. *Descriptio regni Japoniae et Siam*: *Item de Japoniorum religione et Siamensium de diversis omnium gentium religionibus quibus, praemissa dissertatione de variis rerum publicarum generibus, adduntur quaedam de priscorum Afrorum fide excerpta ex Leone Africano*. Cantabrigae: Hayes, 1673.

Varenius, Bernhardus und Joost Schouten. „Bernhardi Vareni Med. Descriptio regni Japoniæ et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium". http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_val_fmt=&rft_id=xri:eebo:image:64769 (zuletzt geprüft am 03.11.2011).

Varenius, Bernhardus. *Tractatvs In quo agitur*. *De Iaponiorum religione*. *De Christianæ religionis introductione in ea loca*. *De ejusdem exstirpatione*: *Adjuncta est de diversa diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio*. Amsterdam: Apud Ludovicum Elzevirium, 1649.

Varenius, Bernhardus. „Kurtzer Bericht von mancherlei Religionen der Völker". In *Unterschiedliche Gottesdienste in in der gantzen Welt: Beschreibung aller bewusten Religionen, Sekten und Ketzereyen*, hrsg. von Alexander Ross und Bernhard Varenius, 941–1040. Heidelberg: Endter, 1668.

Varenius, Bernhardus. „Brevis informatio de diversis gentium religionibus." in *Bernhardi Vareni med. d. Descriptio regni Japoniae et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium de diversis omnium gentium religionibus quibus, praemissãa dissertatione de variis rerum publicarum generibus, adduntur quaedam de priscorum,* hrsg. von Bernhard Varen, 233–272. Cambridge: Joan. Hayes, 1673.

Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, Hrsg. *Kompendium Religionstheorie*. UTB; 2705: Religion, Theologie. Göttingen, 2005.

Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. 1921, 9. Aufl. Uni-Taschenbücher; 1489. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988.

Wilson, Brian C. „From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion“. In *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. von Thomas A. Idinopulos, 141–162, Studies in the History of Religions; 81. Leiden u.a., 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*, 4. Aufl. 1372. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Wohlrab-Sahr, Monika und Marian Burchardt. „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“. *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 7 (2011): 9–27.

Zhuo, Xinping. *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Religionswissenschaft; Bd. 2. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1988.

Äquivalente Worte für „Religion“ und verwandte Begriffe in der Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Buddhisten im Japan des 16./17. Jh.

Martin Repp

1 Der geschichtliche Kontext

Der hier behandelte Zeitabschnitt der japanischen Religionsgeschichte des 16./17. Jhs. bildet gewissermaßen eine Brücke zwischen den klassischen Epochen der Entwicklung des japanischen Buddhismus in der Nara- (710–784), Heian- (798–1185), und Kamakura-Zeit (1185–1333)[1] einerseits, und der Edo- bzw. Tokugawa-Periode (1603–1868) sowie der Meiji-Zeit (1868–1912) andererseits. In dieser „Zwischen“-phase trat das europäische Christentum als neuer Faktor in die japanische Religionsgeschichte ein und sorgte für einigen Aufruhr.[2]

Zuerst einmal sei kurz der geschichtliche Hintergrund zunächst in Europa und dann in Japan umrissen. 1494 teilte der Papst die Welt auf zwischen den konkurrierenden Kolonialmächten der iberischen Halbinsel. Portugal wurde (von Europa aus gesehen) der Osten der Erdkugel zugeteilt und Spanien der Westen. Daher gelangten die Portugiesen über Indien nach Japan und China, während die Spanier über Süd- und Mittelamerika schließlich westwärts bis zu den Philippinen kamen. Aufgrund dieser Ausbreitung entstanden erneute Konflikte zwischen Spaniern und Portugiesen, und infolgessen auch zwischen den Missionsorden. Die Reformation in Deutschland hatte die geistig-religiöse Einheit Europas nach dem Prinzip von *cuius regio eius religio* aufgespalten. Die katholische Kirche reagierte darauf mit der Gegenreformation, um ihren alten Einflußbereich wieder zurück zu gewinnen.

---

1 Diese Epochen sind zugleich auch durch die Amalgamierung von Buddhismus und einheimischer Religion („Shintō“) gekennzeichnet, aber auch durch die Auseinandersetzungen zwischen beiden.

2 Siehe hierzu etwa C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549–1650* (Berkeley; Los Angeles 1951), sowie George Elison, *Deus Destroyed. The* Image *of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, Mass.; London 1988).

In diesem Kontext der Gegenreformation gründete Ignatius von Loyola 1534 den Jesuiten-Orden. Dieser Orden bildete in der Kirche eine neue Elite. In den Human- und Naturwissenschaften folgten die Jesuiten dem modernen Humanismus und in ihrer Theologie hielten sie sich an Thomas Aquinas aus dem Mittelalter. Ihre iberischen Mitglieder waren vom Geist der *reconquista* geprägt, was für die italienischen Ordensangehörigen so nicht galt. Insgesamt verstanden sich die Jesuiten als *militia Christi* und unterstellten sich mit ihren Bemühungen direkt dem Papst. Neben dem Kampf gegen die Reformation mußten die bereits verlorenen Gebiete in Europa für die katholische Kirche kompensiert werden. Dies geschah durch die überseeische Mission in den Handels- und Kolonialgebieten.

Bereits 1549, also in der erstaunlich kurzen Zeitspanne von nur 15 Jahren nach der Ordens-Gründung, gelangten die ersten Jesuiten nach Japan, um hier mit der Mission zu beginnen. P. Francisco Xavier und zwei weitere Ordensmitglieder leiteten damit eine ca. 60-jährige, relativ erfolgreiche Missionstätigkeit ein. Dann aber verbot das Tokugawa Shogunat 1614 schließlich die Mission wegen der befürchteten sozialen und politischen Destabilisierung des Landes durch die Mission und der Angst vor einer Kololonisierung Japans. Die Missionare wurden deportiert und die japanischen Christen in grausamer Weise verfolgt. 1639 ordnete das Shogunat dann die endgültige Abschließung des Landes (*sakoku* 鎖国) an, die ca. 230 Jahre dauern sollte.

Als die Jesuiten-Missionare im 16. Jh. nach Japan gelangten, befand sich das Land im Chaos des *sengoku jidai* (Zeit der kriegführenden Länder bzw. Fürstentümer). Frühere soziale und politische Ordnungen waren zerfallen, und diverse Fürsten und Generäle bemühten sich verzweifelt darum, eine starke Zentralregierung einzuführen. Oda Nobunaga 織田信長 (1534–1582) war der erste unter ihnen, der in der militärischen Befriedung des Landes erfolgreich war. In diesen Konflikten spielten auch die buddhistischen Kriegermönche (*sōhei* 僧兵) vom Hiei und Negoro ebenso eine destabilisierende Rolle wie die als Ikkō ikki bekannten Bauernaufstände unter Beteiligung der Jōdo shinshū in Kaga und Osaka. Als die Missionare ins Land kamen, fasste Nobunaga das Christentum zuerst als politisches Gegengewicht zu den buddhistischen Institutionen auf und erlaubte daher die Missionstätigkeit. Dann aber, als sich eine Reihe von Fürsten und Vasallen bekehrt hatten, erkannte sein Nachfolger Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536–1598) die Gefahr der ausländischen Religion, fremde Loyalitäten einzuführen, zumal man in Japan inzwischen auch von der Rolle der Mission in der iberischen Kolonialisierung in Südamerika und Südost-Asien erfahren hatte.

Auch wenn die Mission 1549 in Japan begonnen und 1639 endgültig terminiert wurde, so stellt diese kurze Epoche doch eine wichtige Phase in der Geschichte Japans dar – insbesondere auch derjenigen des Buddhismus –, denn hier begegneten sich Europa und Japan zum ersten Mal. Auch wenn diese Begegnung am Ende unglücklich endete, sollte sie doch kulturelle und religiöse Anregungen in Japan geben – auch für die Zeit der Abschließung.[3]

Für die Religionsbegegnungen in der Zeit zwischen 1549 und 1639 stellt sich u.a. auch die Frage, wie die Vertreter der verschiedenen Traditionen sich selbst sowie das Gegenüber jeweils benannten bzw. definierten. Diese Frage führt zu dem hier gestellten Thema. Wenn wir die moderne japanische und europäische Literatur zu dieser Epoche betrachten, so beobachten wir, dass hier der neuzeitliche Begriff „Religion“ zuweilen unkritisch auf geschichtlich frühere Sachverhalte angewendet wird, m.a.W., dass kaum eine Unterscheidung zwischen historischen und historiographischen Begriffen gemacht wird.[4] Einige Beispiele mögen diese Problematik illustrieren. In deutschen und englischen Übersetzungen der japanischen und portugiesischen Quellen dieser Zeit etwa erscheint öfter der Begriff „Religion“, bspw. in Formulierungen wie „christliche Religion“,[5] „Kirishitan Religion“,[6] oder „japanische Religion“.[7] Auch die japanische Forschung zur Kirishitan-Zeit verwendet den modernen Begriff von Religion, *shūkyō* 宗教.[8] Es fragt sich jedoch, ob solch ein Gebrauch der Worte „Religion“ oder *shūkyō* sachgemäß ist, denn es gab im 16./17. Jh. noch nicht diesen japanischen Begriff von Religion im modernen Sinn. Bei solchen Begriffsverwendungen handelt es sich also um Anachronismen. Das Problem hierbei besteht, dass man historisch spätere Vorstellungen in frühere Sachverhalte hinein projiziert und damit deren Verständnis verstellt.

---

3 Dieser Sachverhalt ist m.W. leider noch nicht zureichend erforscht.

4 Zu diesem grundlegenden Problem siehe etwa Jeffrey Mass’ Untersuchung *Antiquity and Anachronism in Japanese History* (Stanford 1992).

5 Gustav Voss S.J. und Hubert Cieslik S.J (Übersetzer und Hrsg.), *Kirishito-ki und Sayo-yoroku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts* (Tokyo 1940), 49, 56, 58, 89, 122, 125, 154.

6 George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, 134. 165.

7 Voss und Cieslik, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*, 59.

8 Siehe etwa den Titel des Buchs von Anesaki Masaru 姉崎正治. *Kirishitan shūkyō bungaku* 切支丹宗教文学 (Literatur der Kirishitan Religion) (Tokyo 1932). Siehe ebenso die Erklärungen von *rerijan* (= *religão*, Orden) als *shūkyō* in Ebizawa Arimichi 海老沢有道et al., (Hrsg.). *Kirishitan-sho – Haiya-sho* キリシタン書・排耶書 (Kirishitan Schriften – Anti-christliche Schriften) (Tokyo 1970), 211.

Diese Problematik kann man sich auch an dem Wort *bukkyō* 仏教 in vormodernen Texten klarmachen, das von modernen Übersetzern oft mit „Buddhismus“ wiedergegeben wird. *Bukkyō* sollte jedoch genauer mit der „Lehre Buddhas“ oder „Buddhas Dharma“ wiedergegeben werden, denn es gab in der Vormoderne noch nicht den Abstraktbegriff „Buddh*ismus*“, der die enorme Vielfalt und Verschiedenheit der buddhistischen Schulen in unterschiedlichen Ländern zusammenfaßt und global unter andere „Weltreligionen“ wie Hindu*ismus*, Christentum und Islam einreiht.[9] In Japan entstand solch eine Bedeutung und Verwendungsweise erst in der Meiji-Zeit. Damit ist die Problematik von anachronistischen Übersetzungen in unserem Kontext angezeigt, zugleich aber auch das Problem der historischen Relativität von Begriffen. Dasselbe Wort kann zu unterschiedlichen Zeiten sehr Verschiedenes bedeuten.

Im Folgenden werde ich zuerst die zeitgenössische Bedeutung des Wortes *religio* in Jesuiten-Texten überprüfen. Sodann werde ich die Begriffe „Gesetz“ und „Sekte“ und deren japanischen Entsprechungen als mögliche Äquivalente für unseren Religionsbegriff untersuchen. Schließlich werde ich noch den Ausdruck „Tor der Lehre (oder Schule)“ (*shūmon* 宗門) vorstellen, der m.E. zum genaueren Verständnis des modernen japanischen Religionsbegriffs wesentlich beiträgt. In der Untersuchung dieser Wortfelder werde ich – soweit möglich – methodisch jeweils in folgendem Dreischritt vorgehen:

(a) Portugiesische und lateinische Äquivalente in der Jesuiten-Literatur;
(b) Japanische Äquivalente in Wörterbüchern und der Kirishitan-Literatur;
(c) Japanische Äquivalente in zeitgenössischen anti-christlichen Quellen, inbesondere buddhistischen sowie staatlich-juristischen.

Solch eine Methodik ermöglicht es, die Übersetzungen der relevanten Worte von europäischen Begriffen ins Japanische und umgekehrt zu überprüfen und aufgrund dessen ihre jeweilige Bedeutung genauer herauszuarbeiten. Soweit es möglich bzw. erforderlich ist, werde ich bei japanischen Begriffen auch kurz den jeweiligen wortgeschichtlichen Hintergrund erläutern.

Was an diesem Thema und der hier gewählten Methodik besonders interessant und relevant zu sein scheint, sind die verschiedenen Vergleichsmöglichkeiten zwischen Worten aus europäischen Sprachen und dem zeitgenössischen Japanisch, sowie zwischen Begriffen

9 Siehe hierzu die Ausführungen weiter unten.

aus dem Christentum und dem Buddhismus. Darüber hinaus bildet die hier gewählte Epoche eine Basis dafür, auch begriffsgeschichtliche Vergleiche zwischen dem vormodernen und dem modernen Japan sowie zwischen dem vormodernen und modernen Europa anzustellen. Diese Arten von Vergleichen ermöglichen es, den Gegenstand dieser Untersuchung genauer zu profilieren und hoffentlich zu neuen Erkenntnissen zu führen.

2 Verwendung von *religio* (*religião*) und *religiosus* sowie deren japanische Äquivalente

(a) Zu Beginn dieser Untersuchung soll die zeitgenössische Verwendung von Begriffen wie *religio* und *religiosus* in lateinischen und portugiesischen Texten der Jesuiten geprüft werden. Der Titel eines in Japan verfassten und auf die hiesigen Bedingungen zugeschnittenen lateinischen Katechismus des Missions-Visitators Alexandro Valignano S.J. (1539–1606) von 1586 lautet *Catechismus Christianae Fidei. In Quo Veritas nostrae religionis ostenditur & sectae Iaponensis confutantur*.[10] Hier findet sich der apologetische Gegensatz zwischen „unserer wahren Religion“ und den „Sekten Japans“. Man könnte meinen, dass der Ausdruck *Veritas nostrae religionis* „Religion“ im modernen Sinne bedeuten könnte, aber es ist wahrscheinlicher, dass *religio* hier im zeitgenössischen Verständnis von „Gottesverehrung“ aufgefaßt werden muß. Die Mehrheit der europäischen Quellen jedenfalls verwendet *religio* in den beiden Bedeutungen von „Gottesverehrung“ oder „Orden“, wie es damals gebräuchlich war.[11]

Luis Frois (1532–1597), langjähriger Japan-Missionar und Geschichtsschreiber dieser Mission, stellt in seinem Kulturvergleich zwischen Europa und Japan etwa die *religiosos* (Ordensleute) in einen Gegensatz zu den *bonzos* (buddhistische Mönche oder Priester).[12] In seinem Stil kurzer und einfacher, manchmal etwas überzogener Gegenüberstellungen vergleicht er Ordensmitglieder und buddhistische Priester folgendermaßen:

---

10 Vgl. Johannes Laures S.J., *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan* (Tokyo 1957), 27–29.

11 Vgl. Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Göttingen 1986), 121, 126 f, 137, 165, 231–234.

12 Luis Frois S.J., *Kulturgegensätze Europa – Japan (1585)* (Tokyo, 1955), 146–161. *Bonzos* (deutsch Bonze) stammt von der japanischen Bezeichnung für buddhistische Priester *bōzu* 坊主.

> Bei uns treten die Christen in einen Orden [*religião*] ein, um Buße zu tun und ihre Seele zu retten; die Bonzen [*bonzos*] treten ins Kloster [*religião*] ein, um in Genüßen und Muße zu leben und vor mühevoller Arbeit zu fliehen.[13]

In einem Jesuiten-Brief von 1616 heißt es, der japanische Bruder Fabian Fukan habe „die Gesellschaft (Jesu) verlassen". Dies wird folgendermaßen ausgeführt: er habe sich „von der *religio* abgewandt, und es sieht so aus, als habe er auch dem Glauben (abgesagt)."[14] Hier wird *religio* zum einen im Sinne von „Orden" verstanden und zum anderen vom christlichen Glauben (*fides*) unterschieden, denn der Austritt aus einem Orden und eine Apostasie vom Glauben sind nicht dasselbe.[15]

(b) Welche japanischen Ausdrücke für *religio* und *religiosus* finden sich nun in den Wörterbüchern der Mission? Ich verwende hier das japanisch-portugiesische *Vocabvlario da Lingoa de Iapam*, das von Jesuiten kompiliert und 1603 in Nagasaki gedruckt wurde,[16] sowie das lateinisch-spanisch-japanische *Dictionarivum sive Thesauri Lingvae Iaponicae Compendivum*, das von dem Dominikaner Diego Collado O.P. zusammengestellt und 1632 in Rom gedruckt wurde.[17]

In seinem Lateinisch-Japanischen *Dictionarivm* umschreibt Collado das Wort *religiosus* substantivisch mit *persona que teme a Dios* (gottesfürchtige Person) und übersetzt es mit dem Adjektiv *xinjin-na* (*shinjin-na* 信心な), d.h. „gläubig".[18] Umgekehrt gibt Collado den japanisch-buddhistischen Begriff *xucqe* (= *shukke* 出家; Hausloser, Mönch oder Nonne) mit *religiosus* wieder, was wiederum mit *monachus* (Mönch) identifiziert wird.[19] Auch nachdem der Missions-Obere von Japan, Christovão Ferreira, unter Folter dem christlichen Glauben abgesagt hatte, erklärt er in seiner für die Inquisitionsbehörde verfaßten anti-christlichen Schrift *Kengi-roku* 顕偽録 den Japanern

---

13 Ibid., 146f.

14 Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 154f.

15 Siehe auch die Unterscheidung von *fides* (ヒイデス, d.i. *fides catholica*) und *kirishitan rerijan* キリシタンのレリジャン (= *religião*) in der katechetischen Schrift *Sakaramenta teiyō furoku* サカラメンタ提要付録 (Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 211; vgl. 208)

16 Vgl. Laures, *Kirishitan Bunko*, 68–70.

17 Ibid., 124f.

18 Collado, *Dictionarivm*, 1. Teil, 321.

19 Collado, *Dictionarivm*, 2. Teil, 167. Auch das *Vocabvlario* übersetzt *xucque* (= *shukke*) mit *religioso* und erklärt es mit das „Haus verlassen" (*iye uo izzuru* (= *ie o izuru* 家を出る) (Kamei Takashi 亀井孝 (Hrsg.), *Vocabvlario da Lingoa de Iapam* (Tokyo 1973, 314a)

die Bedeutung des Wortes *religião* als „Orden“.[20]

Das Wort *religio* überträgt Collado mit den beiden japanischen Ausdrücken *monpa* 門派, „Flügel“ bzw. „Faktion eines Tores“, sowie *monriū* (= *monryū* 門流), „Strömung eines Tores“ oder Schule.[21] Wenn hier *religio* als Schule oder Sekte aufgefaßt wird, trifft dieser Ausdruck in gewisser Weise auch für die Orden in der katholischen Kirche zu. *Religio* wird in diesen Quellen also weitgehend als „Orden“ verstanden und *religiosus* wird als „gottesfürchtig“ aufgefaßt. Das entspricht dem zeitgenössischen Gebrauch in Europa, wie Ernst Feil es in seiner Untersuchung zum Religionsbegriff herausgearbeitet hat.[22]

Wenn der damalige Begriff *religio* nicht allgemein mit „Religion“ im modernen Sinne übersetzt werden kann, müssen wir fragen, welche möglichen semantischen Äquivalente für „Religion“ sich in den Quellen der Jesuitenmission und ihrer japanischen Gegner finden können. Im Folgenden werde ich das Wortfeld erkunden, indem ich zuerst einmal Gattungsbegriffe wie „Gesetz“ und „Sekte(n)“ sowie aus ihnen gebildete Komposita überprüfe.

3 Die Gattungsbegriffe *lex* und *hō*, sowie Komposita

3.1 Gesetz(e): *lex*, *lei* / *ley*

(a) Eine Untersuchung der hier relevanten europäischen wie auch der japanischen Quellen ergibt, wie wir sehen werden, dass der Gattungsbegriff „Gesetz“ dem nahe kommt, was wir heute „Religion“ nennen. Durch Hinzufügung eines entsprechenden Attributes kann er auf Buddhismus, Shintō und Christentum angewendet werden, etwa in Ausdrücken wie die „Gesetze Japans“, die „Gesetze Shakyamunis“, das „Gesetz Gottes“, etc. Georg Schurhammer, der bedeutende Forscher der Jesuiten-Mission, übersetzt das portugiesische *lei* öfter mit „Religion(en)“. Während er etwa *lei de Amida* mit „Religion Amidas“ wiedergibt,[23] übersetzt er *ley de Dios* jedoch mit „Gesetz Gottes.[24]

---

20 Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 307.

21 Collado, *Dictionarivm*, 2. Teil, 85.

22 Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Göttingen 1986).

23 Georg Schurhammer S.J., *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 (*Tokyo 1929), 83, vgl. 109.

24 Ibid., 81, vgl. 108; 85, vgl. 110.

3.2 *hō* 法 (Gesetz[e])

(b) Das *Vocabulario* übersetzt *fô* (= *hō* 法, Gesetz[e]) mit *lei* und gibt als japanisches Synonym auch *nori* (法, Gesetz, Regel) an.[25] Collado faßt die Bedeutung von *fa* (= *hō*) weiter, wenn er es in seinem *Dictionarivm* mit *lex seu secta* (Gesetz oder Sekte) wiedergibt.[26] Des weiteren überträgt er das Wort *jafō* (= *jahō* 邪法), das im Buddhismus traditionell eine häretische Lehre bezeichnet, mit *mala secta* (*heresis*) wieder.[27] Auch der japanische Katechismus *Dochiriina kirishitan* von 1592 gibt *fō* (= *hō* 法) mit *lei*, *ordem* bzw. *lex*, *ordo* wieder.[28] Nach diesen Quellen hat *hō* also die doppelte Bedeutung von „Gesetz" und „Sekte" bzw. „Schule". Von hier aus betrachten wir einige Komposita von *hō* bzw. *lex* / *lei* (Gesetz).

3.3 Tor des Gesetzes, *hōmon*法門

(b) Indem dem Wort „Gesetz" (*hō* 法) das Schriftzeichen für „Tor" (*mon* 門) hinzugefügt wird, spezifiziert man es konkreter als das „Tor des Gesetzes" im Sinne einer religiösen Schule. So umschreibt das *Vocabulario* das Wort *fômon* (= *hōmon* 法門) mit „Tor des Gesetzes" (oder der Gesetze, *nori no cado*) und übersetzt den Begriff mit *seita, ou instituto differente* (Sekte oder zu unterscheidende Institution).[29]

Da *hō* im vormodernen Japan vor allem einmal buddhistisch besetzt ist im Sinne von Dharma,[30] bedeutet *hōmon* traditioneller Weise allgemein ein „Dharma-Tor". Zur späten Heian- und frühen Kamakura-Zeit wurde *hōmon* enger verstanden als eine bestimmte Lehrrichtung *innerhalb* einer etablierten buddhistischen Schule (*shū*, s.u.). Das „Dharma-Tor des ursprünglichen Erwachens" (*hongaku hōmon* 本覚法門) ist genauso wie das „Dharma-Tor des Reinen Landes" (*jōdo no hōmon* 浄土の法門) eine (vermutlich nicht-institutionalisierte) Lehrtradition innerhalb der Tendai-shū.[31] In diesem Fall wird *hōmon* also *de facto* als Unterkategorie von *-shū* (Schule, Sekte)

---

25 Kamei T., *Vocabulario*, 99a.

26 Collado, *Dictionarivm*, 2. Teil, 40.

27 Ibid., 71.

28 Ebizawa A., *Kirishitan Kyōri-sho* (Tokyo 1993), 168.

29 Kamei T., *Vocabulario*, 101a.

30 Vgl. Nakamura Hajime 中村元. *Bukkyō-go dai-jiten* 仏教語大辞典 (Tokyo 1975) Band 2, 1227f. Diese Bedeutung ist vom juristischen Sinn zu unterscheiden, der sich erst seit der Heian-Zeit zu etablieren begann.

31 Siehe hierzu Martin Repp, *Hōnens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung* (Wiesbaden 2005), 264, 316, 378f., 496–512.

betrachtet. Wenn die Jesuiten das Wort *hōmon* nun als „Sekte“ verstanden, so fassten sie diesen Begriff weiter, als es im Buddhismus im Sinne einer „Unterschule“ oder „Untersekte“ gebräuchlich war.

3.4 Gesetze Japans, frühere Gesetze

(a) Durch die Zusammenstellung von „Gesetz“ mit einem anderen Wort werden bestimmte Spezifizierungen vorgenommen. Wenn die Jesuiten etwa von den „Gesetzen Japans“ sprechen, nehmen sie eine geographische Spezifizierung vor. Frois verwendet diesen Ausdruck häufig in seiner *Geschichte Japans*.[32] Auch taucht er oft in den Missions-Berichten der Jesuiten auf, die ebenso für die Kirche und den Orden in Europa bestimmt sind. In Form des Plurals fasst dieser Ausdruck verschiedene Einzelphänomene zusammen und kommt auf diese Weise dem modernen Begriff „Religionen Japans“ recht nahe.

In den Jesuiten-Quellen findet sich auch eine historische Spezifizierung etwa in dem Ausdruck „frühere Gesetze“, was hier vor allem die buddhistischen Schulen bezeichnet.[33] Der Ausdruck „frühere Gesetze“ macht nur Sinn, wenn es auch neuere Gesetze gibt. So verstanden die Jesuiten das „Gesetz Gottes“ als ein für Japan „neues Gesetz“, das sie in diesem Land einführten.[34] Dieses „neue Gesetz“ stellten sie in einen Gegensatz zu den „früheren Gesetzen“ Japans, nämlich den buddhistischen Schulen.[35] Den Missionaren schien nicht klar zu sein, dass für Japaner das Attribut „neu“ im Kontext von Religionen weitgehend eine negative Konnotation hat und zuerst einmal Misstrauen hervorruft.[36]

Schließlich findet sich auch eine religiöse Spezifizierung. Von einem japanischen Christen heißt es etwa, er sei „sehr gelehrt in den Gesetzen der Heiden“ (*Muito sabio na ley dos Gentios que …*).[37]

---

32 Luis Frois S.J., *Die Geschichte Japans (1549–1578)* (Leipzig 1926), 35, 39, etc.

33 Schurhammer, *Disputationen*, 58.

34 Georg Schurhammer S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts* (Tokyo 1928), 8. Vgl. Frois, *Geschichte Japans*, 340, sowie Ebizawa A., *Kirishitan Kyōri-sho*, 445, etc.

35 Schurhammer, *Disputationen*, 58.

36 Siehe etwa den ersten Artikel der Kōfuku-ji Petition (1205), die an Hōnens Bewegung die Etablierung einer „neuen Schule“ (*shinshū* 新宗) scharf kritisiert (Kamata Shigeo 鎌田茂雄und Tanaka Hisao 田中久夫 (Hrsg.). *Kamakura Kyū-bukkyō* 鎌倉旧仏教 (Tokyo 1971), 32) Selbst die „neuen Religionen“ Japans heute leiden unter dieser negativen Konnotation.

37 Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, 52; Übersetzung revidiert nach dem Original. Siehe unten auch den Abschnitt zu „Sekten der Heiden“.

3.5 Buddhas (oder Shakas) Gesetz (*buppō*仏法)

(a) Die Literatur der Jesuiten spezifiziert den Begriff „Gesetz" auch durch das Attribut des „Religionsstifters" bzw. des Gegenstandes der Verehrung, etwa in solchen Formulierungen wie „Das Gesetz des Shaka, das ihr bekennt …" oder das „Gesetz Shakas, Amidas und anderer Buddhas (*hotokes*)".[38] „Gesetz" ist eine Kategorie, unter die nicht nur die unterschiedlichen Lehren der verschiedenen Buddhas zusammmengefasst werden, sondern unter sie können auch Buddhismus und Christentum in gleicher Weise subsumiert werden. Dies findet sich etwa in der folgenden Kontrastierung von Buddhismus und Christentum, wenn Frois schreibt: Unser (christliches) Gesetz sei „gänzlich dem Gesetz Shakas entgegen, das ihr bekennt".[39]

(b) Natürlich taucht in den Missionsquellen auch der allgemein gängige japanisch-buddhistische Begriff *buppō* 仏法 (Gesetz Buddhas, Buddhas Dharma) auf.[40] In seiner *Ars Grammaticae Japonicae Lingoae* (Rom 1632) überträgt der Dominikaner Diego Collado *buppō* religiös wertend mit *lex idolorum* (Gesetz der Götzen).[41]

3.6 Gesetz Gottes, *Lex Dei*, *lei* / *ley de Dios*

(a) Zur Charakterisierung der Missionstätigkeit verwendet Frois oft den Ausdruck, das „Gesetz Gottes" breite sich in Japan aus.[42] In einem anderen Text heißt es, es sei besonders schwierig, den Zen-Anhängern „das Gesetz Gottes verständlich zu machen", da sie sehr spitzfindige Fragen stellten.[43] Einmal wird in einem japanischen Beichtbuch (1592) das „Gesetz Gottes" (auf Portugiesisch) durch die Zehn Gebote erklärt (*Deusu no on okite no tō no madamento no koto*),[44] sonst in der Regel jedoch allgemein gehalten. Es findet sich auch der Ausdruck „evangelisches Gesetz",[45] was natürlich nicht im Sinne Luthers zu verstehen ist, sondern das Neue Testament bzw. die

38 Frois, *Geschichte Japans*, 86. 338, vgl. 380.

39 Frois, *Geschichte Japans*, 90.

40 Einmal geben die Jesuiten diesen Begriff wieder mit dem Ausdruck „das Gesetz (*ley*) Heilige zu machen" (Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, 80 f)

41 Ibid., 102.

42 Frois, *Geschichte Japans*, 96. Dies geschehe dadurch, dass man das „Gesetz Gottes" hört und annimmt (Schurhammer, *Disputationen*, 46 f; vgl. 50, 57, 65, 80 f, 85, 107 f, 110)

43 Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, 55.

44 Ibid., 107.

45 Frois, *Geschichte Japans*, 323.

Lehre Jesu allgemein bezeichnet. Es liegt auf der Hand, dass der Ausdruck „Gesetz Gottes“ aus der Bibel stammt und auf *thora* bzw. *nomos tou theou* zurückgeht.

3.7 Konklusionen zu „Gesetz(en)“

Wenn Frois „unser Gesetz“ bzw. „Gottes Gesetz“ unmittelbar dem „Gesetz Shakas“ entgegen setzt,[46] wird das Wort „Gesetz“ als gemeinsamer Allgemeinbegriff bzw. Kategorie sowohl für das Christentum wie für den Buddhismus verwendet. Dadurch, dass der Begriff „Gesetz“ sowohl „Buddhas Dharma“ wiedergibt wie den jüdisch-christlichen *nomos*, ergibt sich formal eine gewisse Kompatibilität zwischen beiden Religionen, auch wenn die inhaltliche Bedeutung des jeweiligen Gesetzes unterschieden ist. In Anbetracht der formalen Kompatibilität werden beide Religionen durch Hinzufügung entsprechender Attribute an den Gattungsbegriff „Gesetz“ in Ausdrücken wie „Gesetz Gottes“ oder „Gesetz Shakas (bzw. Japans)“ unterschieden. Die analogen Verwendungsweisen legen m.E. nahe, dass *lex* und *hō* im 16./17. Jh. in der Funktion des heutigen Religionsbegriffs gebraucht wurden.

Im Folgenden wenden wir uns dem Begriff der „Sekte“ zu, der im Sprachgebrauch der Jesuiten ähnlich wie das Wort „Gesetz(e)“ verwendet wird[47] und daher die Frage aufwirft, ob beide nicht Synonyma sind.

4 Gattungsbegriffe *secta* und *shū* 宗, sowie Komposita

4.1 Sekte(n): *secta*, *seta*(*s*) / *seyta* / *ceita*

(a) Der Begriff der „Sekte“ (*secta*, *seta*) ist im 16. Jh. natürlich nicht in der Weise negativ besetzt, wie es seit dem 20. Jh. der Fall ist.[48] Ähnlich wie das Wort „Gesetz“ wird der Begriff der „Sekte“ durch ein Attribut näher bestimmt, etwa in Ausdrücken wie die „Sekten Japans“, die „Sekten der Heiden“, die „Sekte der *kami*“ (Shintō), oder die „buddhistischen Sekten“. Der Ausdruck „Sekten der Heiden“ ist durch

46 Frois, *Geschichte Japans*, 90, 338.

47 Frois konfrontiert das „Gesetz Gottes“ auch unmittelbar mit den „Sekten Japans“ (Ibid., 38; vgl. 99)

48 Beispiele für die Verwendung von „Sekte“ (*seta*, *ceita*) in Jesuiten-Quellen finden sich bei Schurhammer, *Disputationen*, 49, 58 und 95, sowie bei Frois, *Kulturgegensätze*, 158 f, 168f.

sein Attribut bereits negativ gewertet, was von den anderen Komposita in dieser Weise nicht gilt. Im Folgenden werden einige von ihnen vorgestellt.

4.2 Die „Sekten Japans“

(a) In den Jesuiten-Quellen tritt der Ausdruck die „Sekten Japans“ häufig auf.[49] Von einem getauften Adligen heißt es etwa, er sei „sehr erfahren in … den Sekten Japans.“[50] In der Regel bezeichnet er die buddhistischen Schulen. Unter den „Sekten Japans“ werden besonders Zen-shū, der „Orden der Tendai“, Jōdo-shū, und Shingon-shū genannt.[51] Die Missionare sind auch mit den „acht oder neun [buddhistischen] Sekten Japans“ vertraut.[52] Unter die „Sekten Japans“ wird interessanter Weise auch Shintō gerechnet, wenn Frois etwa von der „Sekte der Kami“ spricht.[53] Dies ist insofern bemerkenswert, da man in der heutigen Forschung von einer Amalgamierung (*shinbutsu shūgō* 神仏習合) von Buddhismus und einheimischer Religion („Shintō“) zu dieser Zeit ausgeht. Jedenfalls war die „Sekte der Kami“ für die Jesuiten damals als besondere religiöse Gruppierung identifizierbar und wurde durch den Begriff der „Sekte“ neben die buddhistischen Denominationen eingereiht.

4.3 Die „Sekten der Heiden“ bzw. „heidnische Sekten“

(a) Der Titel eines frühen katechetisch-apologetischen Textes von 1557 lautet „Summarium der Irrtümer (*Sumario dos erros*), in denen die Heiden (*gentiles*) Japans leben, und einiger heidnischer Sekten (*gentilidades y setas*), denen sie hauptsächlich anhangen“.[54] Dieser Text unterteilt die religiösen Gruppen Japans in folgende drei „Sekten“:

---

49 Frois, *Geschichte Japans*, 15, 27, 38, 97, 338, 380.

50 Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, 51.

51 Frois, *Geschichte Japans*, 96.

52 Ibid., 380.

53 Ibid., 97.

54 Georg Schurhammer S.J. *Shint-tō. Der Weg der Götter* (Bonn; Leipzig 1923), 165–169.

1. eine Sekte der Camis,[55] d.h. also Shintō.
2. „Eine andere Sekte gibt es, die heißt das ‚Gesetz des Teufels’ und jene, die ihr offen folgen wollen, nennen sich Yamabuxis [Yamabushi]...“,[56] d.h. also Shugen-dō.
3. „Eine andere Sekte gibt es, die heißt Buppoo. Sie zerfällt in acht oder neun Sekten, ... Diese Sekte Amidas ist in drei (Untersekten) eingeteilt. ...“,[57] d.h. also Buddhismus.

An dieser Typologie ist zu sehen, wie das Wort „Sekte“ einerseits als allgemeine Bezeichnung für religiöse Gruppen wie Shintō, Shugen-dō und Buddhismus verwendet wird, und andererseits im spezifischeren Sinne von „buddhistischen Schulen“ verstanden wird. „Sekte“ kann also eine Kategorie wie auch eine Unterkategorie bezeichnen. In Ausdrücken wie „Sekte der *kami*“ und die „Sekten der Idole“[58] (d.h. diejenige der Buddha-Statuen), wird der Allgemeinbegriff „Sekte“ durch den Gegenstand der Verehrung spezifiziert.

4.4 Schule bzw. Sekte: *shū* 宗

Die japanisch-christlichen Quellen geben „Sekte“ oft mit *shū* 宗 wieder. Bevor wir *shū* und seine Komposita untersuchen, soll seine Wortgeschichte kurz umrissen werden. In chinesisch-buddhistischen Texten, insbesondere in Sutren-Kommentaren, bedeutet *zong* 宗 ursprünglich eine bestimmte Lehre oder die Hauptlehre eines Sutras.[59] Darüber hinaus kann es auch die Hauptlehre einer bestimmten buddhistischen Schulrichtung bezeichnen.[60] Gegen Ende der Nara-Zeit bezeichnet *shū* ein Seminar zur Mönchsausbildung in einer bestimmten Schulrichtung.[61] Dies scheint den Übergang zur weiteren Entwicklung darzustellen, infolge deren *shū* in Japan – vermutlich seit Beginn der Heian-Zeit – zur Bezeichnung einer institutionalisierten buddhistischen Gruppierung zu avancieren begann.[62] In den Auseinanderset-

---

55 Ibid., 166f.

56 Ibid., 168.

57 Ibid., 169

58 Ibid., 18. Vgl. Frois, *Geschichte Japans*, 97.

59 Repp, *Hōnens religiöses Denken*, 109; vgl. 111. Nakamura, *Bukkyō-go dai-jiten* Bd. 1, 645.

60 Repp, *Hōnens religiöses Denken*, 315, 378f.

61 Kyoko M. Nakamura , *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition – The* Nihon ryōiki *of the Monk Kyōkai* (Cambridge, Mass. 1973), 16f.

62 Dies wird an einem Erlass des Kaisers Kammu aus dem Jahr 802 ersichtlich, in dem er die zunehmenden Streitereien zwischen den beiden Schulen oder Lehrrich-

zungen um die Etablierung von Hōnens 法然 (1133–1212) *nenbutsu no shū* 念仏之宗 kritisiert die (an den Kaiser gerichtete) Kōfuku-ji Petition (1205), damit werde unerhörter Weise eine neue Schule oder Sekte (*shinshū* 新宗) neben den bisherigen acht Schulen (*hasshū* 八宗) eingeführt.[63] Dieses Verständnis von *shū* herrscht auch noch im 16./17. Jh. vor, wie die anti-christliche Schrift *Taiji jashū-ron* 対治邪執論 zeigt. Ihr Verfasser Sessō Sōsai 雪窓宗崔 (1589–1649) führt hier die verschiedenen buddhistischen *shū* auf: die sechs Schulen des Nara Buddhismus (*nandō roku-shū* 南都六宗), die beiden Schulen Tendai und Shingon aus der Heian-Zeit (*Tendai, Shingon no ni-shū* 天台・真言の二宗) sowie die seit der Kamakura-Zeit entstandenen Zen-shū 禅宗, Nenbutsu-shū 念仏宗 und Nichiren-shū 日蓮宗.[64] Indem an den Namen einer buddhistischen Schulrichtung die Kategorie *shū* angehängt wird, wird diese als eine Schule unter anderen buddhistischen Schulen eingeordnet. Die Bezeichnung *shū* ist in der Regel auf die buddhistischen Schulen begrenzt, aber es gibt auch Ausnahmen (s.u.). Die ihnen übergeordnete Kategorie ist etwa Buddhas Gesetz (*buppō*).

(b) Die japanisch-christlichen Quellen richten sich nach dieser traditionellen buddhistischen Verwendungsweise. Aufgrund der Institutionalisierung der buddhistischen Schulen in Japan sowie deren starker Tendenz zur Abgrenzung untereinander ist die Übersetzung von *shū* mit „Sekte(n)“ m.E. seit der Heian-Zeit, spätestens aber seit der Kamakura-Zeit, gerechtfertigt. Daher scheint mir die Wiedergabe von *shū* mit „Sekte“ in den Texten der Missionare angemessen zu sein. Das *Vocabulario* etwa gibt *xū* (= *shū* 宗) mit *seita* (Sekte) wieder und führt die Beispiele von Iōdōxhū (Jōdo-shū) und Tendaixū (Tendai-shū) an.[65] Im Katechismus *Nihon no katekisumo* (1586), der einen apologetischen Teil zum Buddhismus enthält, wird festgestellt, dass das „Gesetz Buddhas“ (*buppō*仏法) aus „vielen Schulen (oder Sekten)“ (*shoshū*諸宗) bzw. aus „vielen Toren von (diversen) Schulen“ (*shū-shū tamon*宗マ多門) bestehe.[66]

---

tungen (*shū* 宗) Sanron und Hossō, die wohl auf institutionelle Selbstständigkeit abzielen, unter Kontrolle zu bringen versucht (Vgl. Bruno Lewin, *Rikkokushi. Die amtlichen Reichsannalen Japans* (Tokyo 1962), 438) Insgesamt gab es zur Nara-Zeit sechs Schulen (*roku-shū* 六宗).

63 Kamata Sh. und Tanaka H, *Kamakura Kyū-bukkyō*, 312.

64 Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 461.

65 Kamei T., *Vocabulario*, 313b.

66 Ebizawa A. et al., *Kirishitan Kyōri-sho*, 224 f . Der *Nihon no katekisumo* spricht auch von den „vielen Sekten Japans“ (*nihon shoshū* 日本諸宗) sowie den „vielen in Japan etablierten Sekten“ (*nihon ni tatsuru tokoro no shoshū* 日本ニ立ル所ノ諸宗)

(c) In anti-christlichen Schriften wird das Christentum auch als *shū* bezeichnet, und damit in die gleiche Kategorie mit den buddhistischen Schulen gestellt. Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579–1655) etwa nennt in seinem Werk *Ha-kirishitan*破吉利支丹das Christentum *kirishitan-shū* きりしたん宗.[67] In *Ha-daiusu* 破提宇子 nennt Fabian Fukan ハビアン不干 (1565–1621) es in der Regel die *daiusu no shū*提宇子の宗oder „Deus-Schule bzw. Sekte“.[68] In den Gesetzen zur Unterdrückung des Christentums findet sich auch der Ausdruck *bateren-shū* 伴天連宗, die „Sekte der Padres“.[69] Im *Sayō yoroku* 査よう餘録 werden *Shaku-shū* 釋宗 („Sekte der buddhistischen Mönche“) und *Kirishitan-shū*切支丹宗 („Sekte der Krishitan“) parallel aufgeführt, und zwar interessanterweise neben der „Schule (oder Sekte) der Mauren“ (*Mōru-shū* もうる宗), d.h. dem Islam.[70] Durch die gleiche Verwendung von *shū* werden diese drei Religionen also derselben Kategorie untergeordnet.[71] Insofern kann *shū* in diesem Kontext als semantisches Äquivalent für „Religion“ betrachtet werden. Wenn dies so ist, wäre noch der zweite interessante Sachverhalt solcher Formulierungen festzuhalten, nämlich dass eine „Religion“ hier durch ihre Mitglieder definiert wird.

Wenn nun Christentum und Buddhismus in dieselbe Kategorie einer *shū* fallen, wie werden sie dann voneinander unterschieden? Abgesehen von den diversen Attributen geschieht dies durch Beifügung von qualitativ wertenden Ausdrücken wie „orthodox“ oder „häretisch“, und zwar von christlicher wie buddhistischer Seite aus.[72]

(Ibid., 227)

67 Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 450, 452, 457. Elison (*Deus Destroyed*, 378) übersetzt diesen Ausdruck mit „Kirishitan sect“.

68 Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho* (Tokyo, 1970), 426, 428.

69 Shimizu Hiroichi, „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū” (*Kirishitan Kenkyū* Bd. 17. 1977), 300.

70 Voss und Cieslik, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*, 128. Das *Sayō yoroku* ist ein privates Tagebuch, das Ereignisse im Amt für Religionswechsel (*shūmon aratame yaku*, auch Inquisitionsamt genannt; s.u.) und im Gefängnis für Christen in Edo (Tokyo) zwischen 1672 und 1691 aufgezeichnet hat (Voss und Cieslik, *Kirishito-Ki und Sayo-Yoroku*, 33). Vermutlich lernten die Japaner Moslems zuerst durch Seehandel in Häfen Südost-Asiens kennen.

71 Vgl. hierzu auch den Artikel von Christoph Kleine in diesem Band.

72 Siehe etwa Sessō Sōsai, *Taiji jashū-ron* (Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 461)

4.5 *shūshi*宗旨

(b) Als weiteren Ausdruck für „Sekte“ verwenden japanisch-christliche Quellen das Wort *shūshi*宗旨. Das *Vocabvlario* etwa gibt *xūxi* (*shūshi*) mit *seita* (Sekte) wieder.[73] Der Katechismus *Nihon no Katekisumo* (1586) spricht von *moro*(*moro*) *shūshi no mayoi* 諸（々）宗旨ノ迷イ, den „Irrtümern der diversen Sekten“.[74]

Im Vergleich dazu sei angemerkt, dass *shūshi*宗旨 ursprünglich aus der buddhistischen Exegese in China stammt und vielleicht am besten wiedergegeben wird mit „Lehrinhalten“ oder der „Bedeutung“ eines Sutras.[75] Vermutlich hat die oben genannte Nara-zeitliche Verwendung von *shū* für Seminare eine Rolle dabei gespielt, dass auch *shūshi* genauso wie *shū* eine Schule bezeichnen kann.

(c) Anti-christliche Schriften verwenden den Begriff *shūshi* auch für das Christentum. Sessō Sōsai etwa spricht von *kirishitan shūshi* 喜利志祖宗旨, was man als „christliche Lehre“ oder „Sekte der Christen“ übersetzen kann.[76] In seinem Werk *Ha-daiusu* behandelt Fabian Fukan die „Lehre (oder Sekte) des Deus“ (*daiusu no shūshi* 提宇子の宗旨) in kritischer Weise.[77] Einerseits kann er hier relativ wertneutral vom „Beginn der Etablierung der neuen Lehre“ sprechen (*atarashiki shūshi konryu no hatsu* 新キ宗旨建立ノ初).[78] Andererseits aber führt er gleich zu Beginn seiner Schrift die Begriffe „orthodoxes Gesetz“ (*shōbō*正法) und „heterodoxes“ bzw. „häretisches Gesetz“ (*jahō* 邪法) ein und kategorisiert das Christentum als Häresie, etwa wenn er von der „Häresie des Deus (oder der Deus-Anhänger)“ (*daiusu no jahō*提宇子の邪法) spricht.[79] Suzuki Shōsan behandelt das Christentum mit den gleichen Kategorien, wenn er zu Anfang seines Werkes das Christentum als „teuflisches Gesetz und häretisches Prinzip“ (*mahō jagi* 魔法邪義) bezeichnet und einer buddhistischen Orthodoxie (*shōbō*) gegenüberstellt.[80] Umgekehrt verwenden die Verfasser der christlichen Texte solche Kategorien natürlich ebenso.

---

73 Kamei T., *Vocabvlario* 315b.

74 Ebizawa A. et al., *Kirishitan Kyōri-sho*, 227.

75 Repp, *Hōnens religiöses Denken*, 109–111. Vgl. Nakamura H., *Bukkyō-go daijiten*, Bd. 1, 645f.

76 Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 461f.

77 Ibid., 424

78 Ibid., 445.

79 Ibid., 424; vgl. 446.

80 Ibid., 450 f

5 Vergleich zwischen Gesetz und Sekte(n)

Wenn man die Verwendung der Begriffe „Gesetz(e)“ und „Sekte(n)“ sowie ihre japanischen Äquivalente vergleicht, so fallen zwei Konvergenzen und zwei Divergenzen auf:

1. Beide Begriffe und ihre Äquivalente haben in unseren Quellen die doppelte Bedeutung von „religiöser Lehre“ und „religiöser Schule (oder Sekte)“, insofern schillern sie in ihrer Doppeldeutigkeit. Und beide Begriffe wie ihre japanischen Äquivalente werden in der Bedeutung ganz ähnlich verwendet im Sinne dessen, was wir heute „Religion“ nennen würden. Die oben angeführten Formulierungen „Eine andere Sekte gibt es, die heißt das ‚Gesetz des Teufels‘“ sowie „Eine andere Sekte …, die heißt Buppoo“ (Gesetz Buddhas) weisen auf eine nahezu identische Verwendung und Bedeutung von Gesetz und Sekte hin. Das Gleiche gilt von der Parallelisierung, die Frois vornimmt, wenn er von dem Vorwurf der Gegner schreibt, „alle Sekten und Gesetze, in denen wir leben, seien falsch.“[81]

2. Dennoch kann man m.E. zwei diffizile oder graduelle Unterschiede feststellen, die folgendermaßen beschrieben werden könnten. Während zum einen „Gesetz“ (z.B. als „Gesetz Buddhas“ oder „Gottes Gesetz“) eher eine Religion in ihrer Gesamtheit bezeichnet, tendiert „Schule (oder Sekte)“ eher dazu, die einzelnen Richtungen innerhalb einer Religion zu bezeichnen. Während zum anderen „Gesetz“ eher die (dogmatischen) Lehren und Denkstrukturen einer Religion bezeichnet, beinhaltet „Sekte“ eher die soziale Gemeinschaft und konkrete Organisation oder Institution einer Religion. Beide Sachverhalte gehören in Religionen wie Buddhismus und Christentum ja aufs engste zusammen, markieren jedoch unterschiedliche Aspekte einer „Religion“. Dann könnte das zuvor genannte Zitat folgendermaßen wiedergegeben werden: die Gesetze, *nach* denen man lebt, und die Sekten, *in* denen man lebt.

Eine Bemerkung des bekannten Jesuiten P. Joao Rodriguez Tcuzzu (1634) macht auf diesen Unterschied zwischen Sekte und Lehre (d.h. dem Gesetz) aufmerksam, wenn er schreibt:

> „Wir hatten damals japanische Brüder oder andere Christen aus dem Laienstand, die sehr wohl in der *Lehre der Sekten* unterrichtet waren. Mit ihrer Hilfe stellte man einen Katechismus der christlichen Lehre zusammen, begleitet von einer Widerlegung der *Hauptirrtümer der japanischen Sekten*.“[82]

---

81 Frois, *Geschichte Japans*, 338.

82 Schurhammer, *Kirchliches Sprachproblem*, 94; Hervorhebung vom Verf.

Eine ähnliche Parallelisierung findet sich in einer Passage aus der *Geschichte Japans* von Frois. Nachdem Xavier aus mangelnder Kenntnis der Sprache und Religion zu Beginn der Mission *Deus* unter dem Namen Dainichi Nyorai (Buddha Vairocana) verkündet und den Unterschied zwischen beiden schließlich erkannt hatte,[83] ermahnte er seine Mitbrüder in Bezug auf Shingon-shū, sie sollten „*jene Sekte für ein falsches und betrügerisches Gesetz* und eine Erfindung des Teufels halten, wie es *alle anderen Sekten Japans* waren."[84]

6 Das „Tor einer Lehre bzw. Schule" (*shūmon* 宗門)

Schließlich soll hier noch ein weiteres Kompositum von *shū* behandelt werden, welches m.E. später das japanische Äquivalent zum Religionsbegriff der Tokugawa-Zeit werden sollte. Der Ausdruck *shūmon* 宗門, das „Tor einer Lehre oder Schule", hat zwei Bedeutungen. Zum einen beinhaltet er das konkrete, praktische Eingangstor zu einer Lehre bzw. Schule. Zum anderen aber stellt *mon* (Tor) eine Unterkategorie dar sowohl von *hō* (Dharma, s.u. die Ausführungen zu *hōmon*) als auch von *shū* (Schule, Sekte, Lehre), wie aus den folgenden Belegen hervorgeht.

(b) Der *Nihon no katekisumo* von 1586 erklärt, dass man bei der Erörterung des *buppō* 仏法 (Buddha Dharma) die „zahlreichen Tore der (vielen) Schulen" (oder Lehren; *shūshū tamon* 宗マ多門) berücksichtigen müsse.[85] Demnach untergliedert sich Buddhas Dharma (*buppō*) in diverse Lehren oder Schulen (*shū*), und diese sind wieder unterteilt in zahlreiche Tore, nämlich *shūmon* oder *hōmon* (Dharma Tor). Collado (1632) etwa gibt *xūmon* (= *shūmon*) mit *secta* wieder.[86] Das *Vocabvlario* übersetzt *xūmon* (*shūmon*) auch mit „Sekte" (*seita*), ergänzt aber noch die Bedeutung von *religião* (*religio*) im Sinne von „Orden" (*seita, ou religião*).[87] Insofern würde *shūmon* hier vor allem „Sekte" bzw. „Schule" (*shū*) bedeuten.

---

83 Siehe hierzu M. Repp. „Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzung um die christliche Gottesvorstellung", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45. Bd. 2003, 73f.

84 Frois, *Geschichte Japans*, 15; Hervorhebung vom Verf.

85 Ebizawa A., *Kirishitan Kyōri-sho*, 224.

86 Collado, *Dictionarivm*, 2. Teil, 168.

87 Kamei T., *Vocabvlario*, 314b.

(c) In der anti-christlichen Literatur wird *shūmon* etwas anders verstanden als in der eben umrissenen japanisch-christlichen Terminologie, denn seit dem 17. Jh. wird dieses Wort zunehmend für das Christentum verwendet. Sessō Sōsai benutzt *shūmon* in seinem *Taiji jashū-ron* (Abhandlung zu Maßnahmen gegen die Häresie; 1648 verfaßt, 1861 gedruckt), etwa im Sinne von „Menschen nehmen Zuflucht (*ki* 帰) im *shūmon* 宗門“ der Kirishitan.[88] Im 18. Jh. erscheint der Begriff etwa im Titel des *Kirishitan shūmon raichō jikki* 切支丹宗門来朝實記 (Wahrer Bericht der Ankunft des *Kirishitan shūmon* in Japan; 1755).[89] Auch im 19. Jh. taucht dieser Begriff als Bezeichnung für das Christentum auf, und zwar im Sinne von Häresie (*jashūmon*邪宗門).[90] Damit wird impliziert, dass es offensichtlich auch orthodoxe *shūmon* gibt. Dies zeigt an, dass es sich hierbei um einen Allgemeinbegriff handelt.

Wenn wir von hier aus nochmals in die erste Hälfte des 17. Jhs. zurückkehren und die Religionspolitik des Tokugawa Shogunats betrachten, dann wird der Beginn und der historische Hintergrund für die Verbreitung des Begriffes *shūmon* deutlich. In Gesetzestexten des Tokugawa Shogunats, die das Christentum behandeln, kann nämlich folgende Entwicklung beobachtet werden. Der Ausdruck *bateren shūmon* (*shūmon* der Padres) wird 1616 zum ersten Mal in diesen Gesetzen verwendet.[91] Seit 1638 wird *shūmon* jedoch zunehmend (und später hauptsächlich) als Gattungsbegriff für die christliche Religion verwendet, insbesondere in dem Ausdruck *kirishitan shūmon*.[92] In diesen Gesetzestexten ersetzt (*kirishitan*) *shūmon* zum einen solch einen Ausdruck wie *bateren-shū* (Schule/Sekte der Padres)[93] bzw. *bateren shūmon*.[94] Die *bateren* gab es nach deren Vertreibung bzw. Ermordung so gut wie nicht mehr, wohl aber eine beträchtliche Anzahl der „verborgenen Christen“ (*kakure kirishitan*),

88 Ebizawa A. et al., *Kirishitan-sho – Haiya-sho*, 460, 461, 475f.

89 M. Paske-Smith, *Japanese Traditions of Christianity* (Washington D.C. 1979), 6–48; vgl. 2. Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 214.

90 Elison, *Deus Destroyed*, 244, vgl. 4, 192. Dieser Ausdruck erscheint 1868 auch in zwei anti-christlichen Gesetzen zu Beginn der Meiji-Zeit (Shimizu Hiroichi, „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 435 f)

91 Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 289f.

92 Ibid., 307–428; vgl. 290. 301.

93 Ibid., 300.

94 Ibid., 289; vgl. 290. Zur zeitgleichen Verlagerung der Aufmerksamkeit des Bakufu von den *padres* zu den *kirisihitan*, siehe Nam-lin Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan. Buddhism, Anti-Christianity and the* Danka *System* (Cambridge, Mass.; London 2007), 66f.

die ihre Religion nicht nur im Untergrund ausübten, sondern, wie im Folgenden zu sehen ist, wenigstens einmal auch als neue Subjekte der japanischen Geschichte auftreten sollten. Zum anderen aber wird in diesen Gesetzestexten der Tokugawa-Zeit dem Ausdruck (*kirishitan*) *shūmon* zuweilen der Ausdruck (*bateren*) *shūshi* parallel zur Seite gestellt.[95] Solche Texte unterscheiden also zwischen dem „Tor einer Lehre bzw. Schule" im Sinne einer Religionsgemeinschaft von der eigentlichen „religiösen Lehre" (*shūshi*). Die Gruppe der *kirishitan* wird hier einige Male auch *monto* 門徒 (Anhänger eines Tores) genannt, etwa in Ausdrücken wie *bateren montō* (Anhänger der Padres).[96] *Monto* bezeichnet in der japanischen Religionsgeschichte normalerweise die Anhänger von Jōdo shinshū.

Der enge Zusammenhang zwischen dem oben genannten Jahr 1638 und der neuen Terminologie von (*kirishitan*) *shūmon* wird ersichtlich, wenn man den historischen Kontext in Betracht zieht. Infolge der Unterdrückung der Christen und der dadurch verursachten Hungersnot der Landbevölkerung kam es 1637 im Süden Japans zu einem Bauernaufstand, der Shimabara Rebellion. An ihr beteiligten sich viele *kirishitan* und sie wurde auch von einem jungen Christen angeführt, aber man kann sie nicht als „christliche Rebellion" bezeichnen, da sie ein durch Hunger verursachter Bauernaufstand war, an dem auch Nicht-Christen teilnahmen. 1638 wurde der Aufstand dann zerschlagen und das Tokugawa Bakufu traf dann weitere drastische Massnahmen, um das Christentum in Japan zu vernichten. In diesem historischen Kontext richtete der Shogun 1640 die berüchtigte Behörde *shūmon aratame yaku* 宗門改役zum Zerschlagen des Christentums in Edo ein.[97] Man hat sie daher auch „Inquisitionsamt" oder „Inquisitionsbehörde" genannt.[98] Genau genommen ist *shūmon aratame yaku* m.E. jedoch mit „Amt für Religionswechsel" oder „Amt für Reform in der Religion"[99] zu übersetzen. Das Wort *aratame* bzw. *kai* 改 bedeutet in der zeitgenössischen wie auch früheren japanischen Religionsgeschichte eine (wie ich es nennen würde) „konservative Reform" im Sinne einer Rückkehr eines (neuen) Häretikers zu einer traditionellen, als orthodox angesehenen religiösen Gruppe.[100] Das

95 Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū", 306. 310. 312; vgl. 329. 332.

96 Ibid., 307. 311.

97 Voss und Cieslik *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*, 4.

98 Ibid. Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 195.

99 Meine Übersetzung „Reform in der Religion" lehnt sich an Übertragungen von Elison (*Deus Destroyed*, 190, etc.) an. Christoph Kleine schlägt die Übersetzung „Amt für Korrektur der Religion" vor.

100 Ein zeitgenössischer Gesetzestext fordert die Christen auf, sich von der Häresie

Ziel dieser Behörde bestand nicht allein darin, die Absage vom christlichen Glauben zu erwirken, sondern den Übertritt zur buddhistischen Tempel-Gemeinde zu erzwingen.[101] Beim *shūmon aratame* ging es also um Religionswechsel. Durch Verhöre und Foltern sollten die Christen zum Übertritt in eine buddhistische Schule gezwungen werden. Das *shūmon aratame yaku* wurde 1792 geschlossen[102] und neue Gesetze gegen die *kirishitan* wurden bis zu Beginn der Meiji-Zeit immer spärlicher.[103] Aber die Verbotstafeln des Christentums (*kirishitan shūmon*) standen auch nach 1792 weit verbreitet im Land bis zum Jahr 1889, als die Religionsfreiheit in der Verfassung festgelegt wurde. Nicht zuletzt durch diese Verbotstafeln ging das Wort *shūmon* auch in den Sprachgebrauch des öffentlichen Lebens der Tokugawa-Zeit ein.

Unter den in dieser Untersuchung behandelten japanischen Begriffen gibt die Bezeichnung *shūmon* m.E. am treffendsten dasjenige wieder, was heute „Religion“ bzw. *shūkyō* genannt wird. Während die zuvor behandelten Begriffe wie „Gesetz“ und „Schule“ bzw. „Sekte“ im *innerreligiösen* Diskurs der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum die zentrale Rolle spielten, erscheint *shūmon* nun auf der Schnittfläche zwischen Religion und Politik. Dadurch, dass er wesentlich durch die Religionspolitik des Tokugawa Shogunats geprägt ist, erweist er sich vor allem als *juristischer* und *politischer* Begriff. Er ist eine Fremdbezeichnung, während die zuvor genannten Begriffe Selbstbezeichnungen der betreffenden Religionen sind.

(oder dem heterodoxen Gesetz, *jahō* 邪法) zur rechten Religion (oder orthodoxen Lehre, *shōshū* 正宗) zu reformieren (*kai*). (Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 285) Der ehemalige Missions-Obere von Japan, Christovão Frerreira, der unter Folter dem christlichen Glauben abgesagt hatte, „reformed in religion and turned an adherent of Zen“ (Elison, *Deus Destroyed*, 318, vgl. 296, 308) Zur Verwendung von „Reform“ in anderen zeitgenössischen Quellen, siehe Elison, *Deus Destroyed*, 190, 219, 234. – Ein früheres Beispiel findet sich etwa in der Kōfuku-ji Petition (1205), die Hōnen und seine Bewegung auffordert, sich zu reformieren (*kaihen*) im Sinne der Selbstkorrektur (*kyūkai*) in Richtung auf die traditionell orthodoxe Lehre und Praxis hin (Kamata Sh. und Tanaka H., *Kamakura Kyū-bukkyō*, 32; 42) Weitere Belege zu diesem Sachverhalt finden sich bei Repp, *Das religiöse Denken Hōnens*, 522f.

101 Zu dieser Politik und Praxis, siehe Nam-lin Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan*, 59–106.

102 Voss und Cieslik, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*, 4.

103 Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 417–433.

7 Konklusionen

Bevor wir zu den eigentlichen Schlussüberlegungen kommen sei noch erwähnt, dass auch eine Untersuchung der Bezeichnungen für japanische Religionen, wie *shintō* und *bukkyō*, zu einem besseren Verständnis der zeitgenössischen Auffassungen von „Religion" relevant sein können. Aus Platzgründen kann dies hier nicht ausgeführt werden, aber zwei Beispiele mögen diesen Sachverhalt kurz illustrieren. In seiner *Geschichte Japans* versteht Frois etwa unter „Shinto" die „Sekte der Kami" oder das „Gesetz der Kami".[104] Und das *Vocabulario* erklärt *xintō* (= *shintō* 神道) mit „Weg der *kami*" (*cami no michi*).[105] Des weiteren erklärt das *Vocabvlario* das Wort *buppō*仏法 mit „Buddhas Gesetz" *(Fotoqe no nori*; i.e. *hotoke no nori*) und übersetzt es mit „Gesetz bzw. Doktrin (Lehre) der Buddhas" (*leis*, ou *Doutrina dos fotoques*).[106] Dasselbe Werk umschreibt *bucqeō* (= *bukkyō* 仏教) mit *fotoqe no voxiye* (= *hotoke no oshie*, Buddhas Lehre[n]), und übersetzt es mit „Buddhas Doktrin (oder Lehre)" (*Doutrina do fotoque*).[107] Diese Stelle scheint mir ein besonders wichtiger Beleg zu sein für den gravierenden Unterschied zwischen dem vormodernen Verständnis von *bukkyō* und dessen neuzeitlicher Auffassung. Während im vormodernen Japan *bukkyō* aufgefasst wird als „Lehre Buddhas"[108] (ähnlich, wie *buppō* „Buddhas Dharma" bezeichnet), wird *bukkyō* seit der Meiji-Zeit zu dem abstrakten Religionsbegriff „Buddhismus".

Es liegt außerhalb dieser Untersuchung zu analysieren, welche Faktoren zu dieser gravierenden Begriffsveränderung von *bukkyō* führten. An dieser Stelle sei nur eine folgenschwere Implikation angedeutet. Während sich heute in der Religionswissenschaft die Einsicht durchgesetzt hat, dass es solche Religionen wie Buddhismus, Hinduismus, Islam und Christentum nur in ihren äußerst vielfältigen und diversen historischen, kulturellen und sozialen Formen gibt, wird

---

104 Frois, *Geschichte Japans*, 97. Später stellt Frois das „Gesetz des Shaka" demjenigen „der Kami" in gewisser Weise gegenüber, wenn er bemerkt, das Gesetz Shakyamunis sei später nach Japan gekommen, sei aber mit dem Gesetz der Kami „verschmolzen", (Ibid., 338), d.h. ihm war die Symbiose (*shinbutsu shugo*) von Buddhismus und Shintō durchaus bekannt.

105 Kamei T., *Vocabulario*, 304b.

106 Ibid., 26b.

107 Ibid., 25b.

108 Vor Jahren wies mich Robert Duquenne (Ecole Francaise d'Extrême-Orient, Kyoto) bei der Übersetzung eines Textes dankenswerter Weise auf diesen wichtigen Sachverhalt hin. Ein Beispiel für die Übersetzung von *bukkyō* durch „Buddhismus" aus einem mittelalterlichen Text findet sich etwa bei Philip B. Yampolsky (Hrsg.), *Selected Writings of Nichiren* (New York 1990), 25.

es immer schwieriger zu bestimmen, was denn ihre Einheit ausmacht, oder gar zu „definieren“, „was“ diese Religionen eigentlich seien. Demgegenüber trifft man bei den hier behandelten Begriffen wie „Lehre Buddhas“ oder „Buddhas Dharma“ nicht auf solche Schwierigkeiten, denn jede der geschichtlichen, kulturellen und sozialen Ausformungen der buddhistischen Lehre und Praxis wird sich in ihrem Selbstverständnis zurückbeziehen eben auf diesen ihren Ursprung, auch wenn sie Auseinandersetzungen um die orthodoxe Auslegung von „Buddhas Lehre“ untereinander austragen. Die Einheit einer Religion wie der Buddhismus bestünde dann also in der jeweiligen Rückbindung an den Stifter und erlaubt auf diese Weise gleichzeitig die enorme Vielfalt der historischen Ausformungen. Wenn man von solch einem Verständnis ausgeht, braucht ein abstrakter Begriff nicht mehr die Beweislast der Einheit einer Religion zu tragen. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass uns oben noch eine andere Begriffsbildung begegnet war, wonach eine Religion, wie Buddhismus, Christentum oder Islam, durch ihre Mitglieder bestimmt wurde.

Diese Beobachtung führt uns zur Schlussbetrachtung dieser Untersuchung. Im Vergleich zum Begriff *shūmon*, dem politisch-juristischen Religionsbegriff der Tokugawa-Zeit, läßt sich die besondere Eigenart des seit der Meiji-Zeit verwendeten neuzeitlichen Religionsbegriffs *shūkyō* 宗教 herausarbeiten, der nach seiner Herkunft ja ebenso politisch-juristischer Natur ist.[109] Während *shūmon* ein konkretes Eingangstor einer Lehre oder Schule bezeichnet, was zugleich die Mitglieder wie die Praxis einschließt, bedeutet *shūkyo* wörtlich die „Lehre einer Schule“ und reduziert damit „Religion“ auf religiöse Schriften und Lehren, während die Praxis auf der Strecke bleibt. Hier wird unmittelbar der europäische Einfluss der Aufklärung und des Idealismus im 19. Jh. sichtbar, die „Religion“ nur noch als rational verstehbares Phänomen sowie als Abstraktbegriff auffassen zu können.[110] Aus diesem Religionsbegriff fällt Shintō heraus, denn seine Schriften sind „nur Mythen“ und außerdem besteht er im Wesentlichen aus dem praktischen Vollzug von Riten. Demgegenüber konnte

---

109 In den ersten Jahren der Meiji-Zeit (sc. 1868–1871) wurde *shūmon* in der Gesetzgebung noch als Bezeichnung für die Religion der Kirishitan benutzt. Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 435–437.

110 Zu dem daraus in Japan resultierendem Diskurs, siehe etwa Jason Ananda Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion’ – Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryo.“ (*Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 33 No. 1 (2006)), 143–168, sowie Hoshino Seiji, „Reconfiguring Buddhism as a Religion – Nakanishi Ushirō and his *Shin Bukkyō*“, *Japanese Religions* Vol. 34 No. 2 (2009), 133–154. Vgl. auch Hans Martin Krämers Beitrag in diesem Band.

sich der Buddhismus aufgrund seiner hoch entwickelten Philosophie noch durch die Feuertaufe der Moderne hindurch retten, aber auch nur unter gleichzeitiger Aufgabe von bestimmten traditionellen Praktiken. Hinfort wurden die herkömmlichen religiösen Unterscheidungskategorien von „orthodox“ (*shōbō*) und „heterodox“ (*jahō*), die auch noch in den Gesetzestexten der Tokugawa eine Rolle gespielt hatten, durch diejenigen von „Glaube“ (*shinkyō* 信教, wörtlich „Glaubenslehre“!)[111] und „Aberglaube“ (*meishin* 迷信)[112] ersetzt. Damit wurden sämtliche religiöse Praktiken, wie etwa Heilungen und Exorzismen, die nicht in eine „moderne Zivilisation“ passten, endgültig durch den neuen Religionsbegriff *shūkyō* eliminiert bzw. an den Rand der Gesellschaft verdrängt.

Literaturverzeichnis

Anesaki Masaru 姉崎正治. *Kirishitan shūkyō bungaku* 切支丹宗教文学 (Literatur der Kirishitan Religion). Tokyo: Dōbunkan, 1932.

Boxer, C. R. *The Christian Century in Japan 1549–1650*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. London: Cambridge University Press, 1951.

Collado, Didago [Diego]. *Dictionarivum sive Thesauri Lingvae Iaponicae Compendivum*. Roma: Sacr. Congr. De Prop. Fide, 1632. Reprint 羅西日辞典 (Lateinisch-Spanisch-Japanisches Wörterbuch). Hrsg. von Inoue Tadao und Ôtsuka Mitsunobu. Kyoto: Rinsen, 1966

Ebizawa Arimichi 海老沢有道et al., (Hrsg.). *Kirishitan-sho – Haiya-sho* キリシタン書・排耶書 (Kirishitan Schriften – Anti-christliche Schriften). (Nihon Shisō Taikei Bd. 25). Tokyo: Iwanami Shoten, 1970.

Ebizawa Arimichi 海老沢有道 et al. (Hrsg.). *Kirishitan Kyōri-sho*, キリシタン教理書 (Kirishitan Katechismen). (Kirishitan Kenkyū Bd. 30) Tokyo: Kyōbunkan, 1993.

Elison, George. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Mass.; London: Council of East Asian Studies Harvard University, 1988.

---

111 Aufgrund diplomatischen Drucks aus dem Ausland führte die Meiji-Regierung die Religionsfreiheit ein. Artikel 28 der neuen Konstitution des Japanischen Kaiserreichs von 1889 garantiert die „Freiheit der Glaubenslehre[n]“ (*shinkyō no jiyū* 信教の自由) (Shimizu H., „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū“, 438).

112 Vgl. J. A. Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion‘“, 151–156, sowie Nancy K. Stalker, *Prophet Motive – Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan* (Honolulu 2008), 83.

Feil, Ernst. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Frois S. J., Luis. *Die Geschichte Japans (1549–1578)*. Nach der Handschrift der Ajuda Bibliothek in Lissabon. Übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E.A. Voretzsch. Leipzig: Asia Major, 1926.

Frois S. J., Luis. *Kulturgegensätze Europa – Japan (1585)*. Hrsg. und übers. von Josef Franz Schütte S.J. Tokyo: Sophia University, 1955.

Hoshino Seiji. „Reconfiguring Buddhism as a Religion – Nakanishi Ushirō and his *Shin Bukkyō*.“ *Japanese Religions* Vol. 34 No. 2 (2009): 133–154.

Hur, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan. Buddhism, Anti-Christianity and the* Danka *System*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Asia Center, 2007.

Josephson, Jason Ananda. „When Buddhism Became a ‘Religion’ – Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryo.“ *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 33 No. 1 (2006): 143–168.

Kamata Shigeo 鎌田茂雄und Tanaka Hisao 田中久夫 (Hrsg.). *Kamakura Kyū-bukkyō* 鎌倉旧仏教 (Der alte Buddhismus der Kamakura Zeit). (Nihon Shisō Taikei Bd. 15). Tokyo: Iwanami Shoten, 1971.

Kamei Takashi 亀井孝 (Hrsg.). 日葡辞書 (Japanisch-Portugiesisches Wörterbuch). *Vocabvlario da Lingoa de Iapam*. (Reprint) Tokyo: Benseisha, 1973.

Laures S. J. Johannes. *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. (Monumenta Nipponica Monographs No. 5) Tokyo: Sophia University, 3. Aufl. 1957 (1. Aufl. 1940).

Lewin, Bruno. *Rikkokushi. Die amtlichen Reichsannalen Japans*. Hrsg. Von Horst Hammitzsch. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1962.

Mass, Jeffrey P. *Antiquity and Anachronism in Japanese History*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Nakamura Hajime 中村元. *Bukkyō-go dai-jiten* 仏教語大辞典. (3 Bände). Tokyo: Tokyo Shoseki, 1975.

Nakamura, Kyoko M. *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition. The* Nihon Ryoiki *of the Monk Kyokai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Paske-Smith, M. (Hrsg.). *Japanese Traditions of Christianity*. J.L. Thompson & Co. Ltd.: Kobe, und Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Lrd.: London. (Ohne Jahr). Reprint: University Publications of America: Washington D.C.: 1979.

Repp, Martin. „Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzung um die christliche Gottesvorstellung“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 45 Bd. (2003): 71–100.

Repp, Martin. *Hōnens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

Schurhammer S.J., Georg. *Shin-tō. Der Weg der Götter. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts*. Bonn; Leipzig: Kurt Schroeder Verlag, 1923.

Schurhammer S.J., Georg. *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1928.

Schurhammer S.J., Georg. *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*. Tokyo: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Bd. XXIV Teil A, 1929.

Shimizu Hiroichi. „Kirishitan kankei hōsei shiryō-shū キリシタン関係法制史料集“ (Sammlung von Rechtstexten in Bezug auf die Kirishitan). *Kirishitan Kenkyū* Bd. 17 (1977): 251–438.

Stalker, Nancy K. *Prophet Motive – Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Voss S.J., Gustav und Hubert Cieslik S.J. (Übersetzer und Hrsg.). *Kirishitoki und Sayo-yoroku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts* (Monumenta Nipponica Monographs) Tokyo: Sophia University, 1940.

Yampolsky, Philip B., (Hrsg.). *Selected Writings of Nichiren*. Translated by Burton Watson and others. New York: Columbia University Press, 1990.

An der Schwelle zum modernen Religionsbegriff. Der Beitrag japanischer Buddhisten, 1850–1880

Hans Martin Krämer

Einleitung

Im Dezember 1872[1] saß der buddhistische Priester Shimaji Mokurai 島地黙雷 (1838–1911) in einem Hotel in Paris und verfasste dort eine Eingabe an die japanische Regierung. Shimaji war Teil einer Gruppe von fünf Priestern der Jōdo Shinshū 浄土真宗 (der Wahren Schule vom Reinen Land), die im März 1872 als erste japanische buddhistische Priester überhaupt nach Europa gereist waren. Die Eingabe – Shimaji schrieb in den anderthalb Jahren seines Aufenthalts in Europa mehrere solcher Petitionen – richtete sich gegen Versuche der japanischen Regierung, eine Staatsreligion zu gründen. Shimaji schrieb:

> Vor kurzem bekam ich eine europäische Zeitung in die Finger, in der stand, der kulturelle Fortschritt Japans sei außergewöhnlich und bringe lauter Wundersames hervor. Dort stand ferner, die Regierung ergreife diese und jene Maßnahme und habe eine Religion geschaffen, welche sie dem Volk auferlegen wolle, was zu enormem Aufruhr führe. Als ich dies las, dachte ich zunächst, es handele sich um eine Falschmeldung […] – jetzt weiß ich, dass es die Wahrheit war. Das wird den Europäern wirklich Anlass zum Gespött geben, denn Religion ist göttliches Tun [*shin'i* 神為] und kann nicht von Menschen hervorgebracht werden. Wie könnte sie aufgrund institutioneller oder rechtlicher Entscheidungen festgelegt oder verkündet werden, wo doch Leben und Tod nicht für die Menschen zu wissen sind und Herzen und Gedanken nicht für die Menschen zu beherrschen? […] Von Leben und Tod nicht bewegt sein, in Not nicht aufgeben, auf das Schlachtfeld zurückkehren und Leid auf sich nehmen, auch wenn man bei lebendigem Leibe gekocht wird: das ist der Grund, warum Religion Religion ist und nicht etwas, das normale Menschen hervorbringen können.[2]

---

[1] Zur Datierung s. Futaba Kenkō 二葉憲香 und Fukushima Kanryū 福嶋寛隆, Hrsg., *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集*; Beiheft* (Kyōto 1973–78), 11; sowie Futaba Kenkō und Fukushima Kanryū, Hrsg., *Shimaji Mokurai zenshū*, Bd. 5 (Kyōto 1978), 184f.

[2] Shimaji Mokurai 島地黙雷, „Sanjō kyōsoku hihan kenpaku sho 三条教則批

Dieser Text ist nicht nur deshalb bemerkenswert, weil er einer der frühesten in Japan entstandenen ist, in dem eine Definition des damals völlig neuen Begriffs Religion versucht wird, sondern auch, weil im letzten hier zitierten Satz zweimal dasjenige Wort für Religion benutzt wird, das in der Folge in Japan und dann in ganz Ostasien zum gebräuchlichen Übersetzungswort für „Religion“ werden sollte: *shūkyō* 宗教 (Chin. *zongjiao*, Kor. *chonggyo*). Allerdings schreibt Shimaji in dem etwa zehn Seiten langen Text *shūkyō* nur ein einziges weiteres Mal, obschon er an zahlreichen Stellen ganz klar einen Gegenstand thematisiert, bei dem sich die Übersetzung „Religion“ förmlich aufdrängt. Dies ist sicherlich in den folgenden Passagen der Fall:

> Da ich seit Langem ein Mann der Religion [*kyōmon* 教門] bin, konzentriere ich mich im Folgenden ganz auf den Gegenstand Religion [*kyōhō* 教法].[3]
>
> Der Unterschied zwischen Politik und Religion [*kyō* 教] sollte nicht verwischt werden.[4]
>
> Dies ist ein durchgehendes Prinzip aller Religionen [*kyō* 教].[5]
>
> Religion [*shūshi* 宗旨] ist göttliches Tun und kann nicht von Menschen hervorgebracht werden.[6]
>
> Wenn man nun in Japan den Shintō zur Religion [*shūshi* 宗旨] zu machen sucht, wen soll man dann als dessen Gründer nennen?[7]
>
> Es versteht sich von selbst, dass es eine Narretei ist, eine neue Religion [*shūshi* 宗旨] zu konstruieren zu versuchen.[8]
>
> Womit soll man das Herz des Volkes lenken und sein Gemüt besänftigen, wenn nicht mit Religion [*shūshi* 宗旨]?[9]
>
> Wenn ich es recht bedenke, so ist der Grund dafür, dass in Europa Religionen [*kyōhō* 教法] Fuß fassen konnten, nicht, dass die Religionen [*kyōhō* 教法] dort gut wären, sondern dass alle Länder Europas dem Fortschritt der Kultur folgen.[10]

判建白書“ in *Nihon kindai shisō taikei* 日本近代思想大系, Bd. 5: *Shūkyō to kokka* 宗教と国家, hrsg. von Yasumaru Yoshio 安丸良夫 und Miyachi Masato 宮地正人 (Tōkyō 1988), 239f.

3 Ibid., 235.

4 Ibid., 235.

5 Ibid., 236.

6 Ibid., 239.

7 Ibid., 241.

8 Ibid., 241.

9 Ibid., 241.

10 Ibid., 243.

Allein bei Shimaji finden sich in einem einzigen Text von 1872 also fünf verschiedene Wörter, die vom Sinn her kaum oder nicht zu unterscheiden sind.[11] Tatsächlich war in den frühen 1870er Jahren insgesamt ein gutes Dutzend Übersetzungswörter für „Religion" im Japanischen im Umlauf,[12] und es dauerte bis zum Ende dieses Jahrzehnts, bis sich *shūkyō* nahezu konkurrenzlos durchgesetzt hatte.

Die Frage danach, warum es dieser Kandidat war, der letztlich fest ins Lexikon der japanischen Sprache einging, konnte von der bisherigen Forschung nicht beantwortet werden. Im Grunde ist sie gar nicht erst gestellt worden. Dass die Bildung eines neuen Begriffs für „Religion" im Japan der Neuzeit dennoch das Interesse vieler Historiker und Religionswissenschaftler auf sich gezogen hat, liegt daran, dass Einsichten in dieses Thema zur Erklärung des Phänomens Staatsshintō beizutragen versprechen. Der Staatsshintō – also die rechtliche Strategie, einen Teil des Shintō als areligiös zu definieren, um ihn als staatlichen Kult zwangsweise durchsetzen zu können, ohne damit die seit 1890 verfassungsrechtlich garantierte Glaubensfreiheit zu tangieren – basierte offenkundig auf einer bestimmten Definition von Religion. Diese Definition war, so der Tenor der bisherigen Forschung, entscheidend von westlichen Religionsvorstellungen (über die häufig keine weiteren Aussagen getroffen werden) beeinflusst. So zogen die ersten einschlägigen Arbeiten zur Entstehung des modernen Religionsbegriffs in Japan die Schriften westlich beeinflusster Intellektueller, insbesondere derer der Meiji-Sechs-Gesellschaft (*Meirokusha* 明六社), wie etwa Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, Mori Arinori 森有礼 oder Nishi Amane 西周, heran und betonten das direkte Vorbild des

---

11 Die erste Nennung im ersten Zitat (*kyōmon*) ist offenbar verschieden von den anderen, indem hier Orden bzw. Priesterstand gemeint ist. In allen anderen Fällen ist entweder von „Religion" im Plural im Sinne einzelner Religionsgemeinschaften die Rede oder von einem abstrakten Bereich menschlichen Handelns.

12 Außer den genannten finden sich in Texten zwischen 1858 und 1875 noch folgende Wörter, die explizit zur Übersetzung von „Religion" herangezogen wurden*: shūhō* (宗法; im „Treaty of Amity and Commerce Between the United States and Japan" aus dem Jahre 1858), *shinkyō* (信教; bei Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 in der ersten Auflage von *Seiyō jijō* 西洋事情 aus dem Jahre 1866), *shūmon* (宗門; in der offiziellen Übersetzung eines Briefs des US-Diplomaten Robert B. Van Valkenburg an das japanische Außenministerium aus dem Jahre 1867), *shinkyō* (神教; im Wörterbuch *Wayaku eijisho* 和訳英辞書 von Takahashi Shinkichi 高橋新吉 aus dem Jahre 1869), *hōkyō* (法教; in *Jiyū no ri* 自由の理, Nakamura Masanaos 中村正直 Übersetzung von John Stuart Mills *On Liberty* aus dem Jahre 1871), *hōkyō* (奉教; im Artikel „Beikoku seikyō 米国政教" von Katō Hiroyuki 加藤弘之 in der *Meiroku zasshi* 明六雑誌 aus dem Jahre 1874). Vgl. auch Hikaku shisōshi kenkyūkai 比較思想 史研究会, Hrsg., *Meiji shisōka no shūkyōkan* 明治思想家の宗教観 (Tōkyō 1975), 18–19.

Christentums als prototypischer Religion.[13] Auch ist darauf hingewiesen worden, dass es im Kontakt mit dem westlichen internationalen Recht war, dass Religion in Japan thematisiert wurde: Die Notwendigkeit, Religion zu übersetzen, entstand erstmals, als europäische Staaten mit Japan in den 1850er und 1860er Jahren ungleiche Verträge abschlossen.[14]

Angeregt von der im weiteren Sinne postkolonialen Kritik am eurozentrischen Religionsbegriff, wie sie insbesondere von Talal Asad, Richard King, Russell T. McCutcheon oder Timothy Fitzgerald formuliert worden ist,[15] hat zuletzt der japanische Religionswissenschaftler Isomae Jun'ichi 磯前順一 prononciert die These vertreten, dass der in Japan rezipierte Religionsbegriff ein durch und durch protestantisch geprägter und ohne ihn die Religionspolitik des modernen Japan undenkbar sei. Genauer hat Isomae diesen Zusammenhang wie folgt dargelegt:

> [U]nder the encroaching cultural dominance of the West [...] following the principles of Western-style enlightenment, 'religion' *(shûkyô)* was entrusted to the sphere of the individual's interior freedom, while the 'secular' sphere of morality *(dôtoku)* was determined to be a national, and thus public, issue. With a clear differentiation between the religious and moral categories being made along the private-public dichotomy, Western modernity came to be comprehended in terms of a dual structure. From the beginning, the very notion of an individual with an interiority was for the first time made possible as a form of self-understanding only through the transplantation of Christianity and the related concept of religion.[16]

---

13 So etwa Ibid.; Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 (Tōkyō 1979), 13–17 oder Douglas Howland, „Translating Liberty in Nineteenth-Century Japan". *Journal of the History of Ideas* 62 (2001).

14 Jason Ānanda Josephson, „Evil Cults, Monstrous Gods, and the Labyrinth of Delusion: Rhetorical Enemies and Symbolic Boundaries in the Construction of ‚Religion' in Japan". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 39f.; 50f.

15 Vgl. z.B. Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore 1993), v.a. Einleitung und Kapitel 1; Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York 1997), v.a. Kapitel 6; Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‚The Mystic East'* (London 1999); und Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York 2000).

16 Isomae Jun'ichi, „State Shinto, Westernization, and the Concept of Religion in Japan". In *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formation*, hrsg. von Timothy Fitzgerald (London 2007), 93. Ähnlich hat auch Vincent Goossaert (Vincent Goossaert, „The Concept of Religion in China and the West". *Diogenes* 52, no. 1 (2005): 14f.) für China nach 1898 argumentiert.

Tatsächlich ist die so formulierte These v.a. für die Erklärung der Religionspolitik der späteren Meiji-Zeit ausgesprochen hilfreich. So findet sich die von Isomae geschilderte Dichotomie etwa klar in der Verfassung von 1889 wieder, in der zur Religionsausübung festgehalten wird:

> Art. 28: Alle japanischen Untertanen genießen, soweit es nicht gegen Frieden und Ordnung verstößt und nicht ihren Pflichten als Untertanen Abbruch tut, Freiheit des Glaubens.

Itō Hirobumi 伊藤博文, Vorsitzender der verfassungsgebenden Versammlung, erläuterte diesen Artikel in seinem sogleich nach Verkündung der Verfassung 1889 erschienenen offiziösen Kommentar wie folgt:

> Obschon Glaube und religiöse Hingabe gänzlich dem inneren Vermögen des Herzens angehören, so muss man doch in ihrer nach außen gerichteten Seite, also Verehrung, Rituale, Mission, Predigt sowie Zusammenschlüsse und Versammlungen, die allgemeinen Einschränkungen zur Aufrechterhaltung von Sicherheit und Ordnung in Hinsicht auf Gesetz und Vollzug befolgen. Da man in keiner Religion das Recht besitzt, zur Verehrung ihrer Gottheiten außerhalb von Verfassung und Gesetz zu stehen und sich der Pflichten der Untertanen der Nation gegenüber zu entziehen, ist zwar Glaubensfreiheit nach dem Inneren hin vollkommen und frei von jeglichen Einschränkungen, muss jedoch die äußere Freiheit von Verehrung und Verbreitung den gesetzlichen Bestimmungen gemäß eingeschränkt werden und muss man den allgemeinen Pflichten als Untertan Folge leisten.[17]

Religion wird hier nicht als ausschließlich eine Angelegenheit der Innerlichkeit gesehen, sondern hat durchaus eine äußerliche Dimension, doch ist es offenbar jene, die für die entscheidende gehalten wird; jedenfalls ist gemäß der Verfassung Freiheit des Glaubens (nicht etwa der Religion) ausschlaggebend.

Einen ähnlich klaren Niederschlag dieser Religionsvorstellung, in der die private Dimension im Vordergrund steht, ist sichtbar in der Anweisung Nr. 12 des Erziehungsministeriums aus dem Jahre 1899. Der Text dieser Anweisung war ursprünglich nahezu wortgleich Bestandteil eines vom Kultusministerium in den Reichstag eingebrachten Entwurfs für ein Privatschulgesetz (*Shiritsu gakkō rei* 私立学校令). Nachdem eine parlamentarische Kontroverse dazu geführt hat-

---

17 Itō Hirobumi 伊藤博文, *Teikoku kenpō gige* 帝国憲法義解 (Tōkyō 1889), 42. Als alleiniger Verfasser dieses Kommentars ist Itō angegeben, doch wurde er wohl größtenteils von Inoue Kowashi 井上毅 geschrieben, der auch Mitautor der Verfassung gewesen war.

te, dass das Gesetz ohne die betreffende Passage verabschiedet worden war, beschloss das Kultusministerium kurzerhand, am Tag des Inkrafttretens des Privatschulgesetzes Anweisung Nr. 12 als Ministerialerlass, der zwar keiner parlamentarischen Zustimmung bedurfte, aber ebenfalls rechtliche Bindewirkung besaß, zu verkünden. Anweisung Nr. 12 lautete:

> An alle Schulen unter der direkten Kontrolle des Erziehungsministeriums:
>
> Es ist von höchster Bedeutung für die Bildungspolitik, allgemeine Bildung von Religion *[shūkyō]* zu trennen. Religionsunterricht sowie die Durchführung religiöser Zeremonien, selbst außerhalb des Unterrichts, darf daher an öffentlichen Schulen sowie an Schulen mit gesetzlich geregelten Curricula nicht zugelassen werden.[18]

Gegenstand dieser Anweisung waren neben den öffentlichen Schulen alle Privatschulen, deren Abschlüsse öffentlich anerkannt wurden. De facto richtete sich der Erlass gegen konfessionelle Privatschulen, in denen z.B. christliche Religionslehre unterrichtet wurde. Das Interesse der japanischen Regierung 1899 bestand weniger darin, etwa aus ideologischen Gründen Religionsunterricht per se zu verbieten; vielmehr strebte sie an, Religion aus dem öffentlichen Raum herauszuhalten: Die Ausübung öffentlicher Moral sollte nicht durch Religion, nun als Privatangelegenheit definiert, gestört werden.[19]

Die These Isomaes scheint mithin insofern bestätigt zu sein, als sich im Religionsbegriff, wie er in Rechtstexten der mittleren Meiji-Zeit benutzt wurde, die deutliche Absonderung einer Sphäre der religiösen Innerlichkeit widerspiegelte.[20] Isomae selbst hat darauf hingewiesen, dass auch die heutige Vorstellung von Religion in Japan – bekanntermaßen bekennt sich eine große Mehrheit der japanischen Bevölkerung dazu, „areligiös“ zu sein, während gleichzeitig jeweils über 70 Prozent sich als Angehörige des Shintō und Buddhismus be-

---

18 In: Umeda Yoshihiko 梅田義彦, *Nihon shūkyō seido shi* 日本宗教制度史, Bd. 4: *Kindai-hen* 近代編 (Tōkyō 1971), 456.

19 Zu Anweisung Nr. 12 vgl. Hans Martin Krämer, *Unterdrückung oder Integration? Die staatliche Behandlung der katholischen Kirche in Japan, 1932 bis 1945* (Marburg 2002), 21f.

20 In einem (letztlich gescheiterten) Entwurf für ein umfassendes Religionsgesetz aus dem Jahre 1899, einem der ganz wenigen meiji-zeitlichen Rechtstexten, in denen das Wort „Religion“ explizit zur Anwendung gelangt, werden Religonen indes ganz über ihre äußerlichen Merkmale, also ihre institutionelle Dimension (Gebäude, Personal) bestimmt. Vgl. Abe Yoshiya, „Religious Freedom under the Meiji Constituion, Part IV: Religious Freedom and the Yamagata Religions Bill“. *Contemporary Religions in Japan* 11, no. 1 (1970): 27–79.

zeichnen[21] – genealogisch eindeutig auf diesen Religionsbegriff zurückzuführen ist.[22] Einer näheren Betrachtung bedarf freilich die Annahme, es handele sich bei dieser Vorstellung um einen direkten Niederschlag ‚des christlichen Religionsbegriffs', der auch bei Isomae bestenfalls als aus dem US-amerikanischen Protestantismus stammend benannt, jedoch kaum näher charakterisiert wird.[23] Es steht außer Frage, dass die Aneignung verschiedener Auffassungen von Religion im neuzeitlichen Japan zutiefst geprägt war von der Rezeption europäischer und nordamerikanischer Vorstellungen von Religion. Zu den ersten klaren Artikulationen eines Allgemeinbegriffs von Religion in Japan gehören Übersetzungen westlicher Texte; neben dem bereits erwähnten Feld internationales Recht, dessen Bedingungen und Begriffe ebenfalls den europäischen Sprachen entstammten, spielen nicht zuletzt die christlichen Missionare, die im Falle protestantischer Gruppierungen größtenteils nordamerikanischer Herkunft waren, eine große Rolle im Transfer von Vorstellungen im religiösen Bereich.

Dennoch fehlt in diesem Bild ein wichtiges, bislang nahezu vollständig ignoriertes Element – wie wichtig, das gälte es erst noch genauer zu bestimmen, wozu es aber zunächst einmal herausgearbeitet werden müsste. Die Rede ist von älteren, bestehenden Vorstellungen, Wissensordnungen, Kategorien und Begriffen, kurz: dem indigenen Erbe, das die Rezeptionsbedingungen für die Aneignung fremden Wissens darstellte. Selbst in kolonialen Gesellschaften ist die „Übernahme" fremder Begriffe nicht einfach ein Prozess, in dem ältere Vorstellungen angesichts der Übermacht neuer Wissensangebote einfach spurlos verlorengingen, umso weniger sollte man dies für diejenigen außereuropäischen Gesellschaften annehmen, die der Kolonisierung entgingen.[24] Mit dem Hinweis auf das indigene Erbe soll die Asym-

---

21 Vgl. Ama Toshimaro, *Warum sind Japaner areligiös?* (München 2004), bes. 1.

22 Isomae Jun'ichi 磯前順一, *Kindai Nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu: Shūkyō, kokka, shintō* 近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道 (Tōkyō 2003), 29.

23 Ibid., 37.

24 So äußerte sich schon 1993 sinngemäß Talal Asad (Asad, *Genealogies of Religion*, 13): „The idea that cultural borrowing must lead to total homogeneity and to loss of authenticity is clearly absurd". Auch Karénina Kollmar-Paulenz wehrt sich gegen die Annahme, „die Religionen Asiens hätten sich erst in der Begegnung mit Europa und dem europäischen Religionsbegriff konstituiert". Eine solche Sichtweise laufe letztlich darauf hinaus, „asiatische Kulturen [...] in Defizienzkategorien zu beschreiben". Demgegenüber stellt sie heraus, dass sowohl im Tibetischen als auch im Mongolischen Begriffe, die eine große Ähnlichkeit zum Begriff Religion in europäischen Kontexten hätten, schon im 8. bzw. 18. Jahrhundert komparatistisch verwendet wor-

metrie der Bedingungen, unter denen der Kontakt zwischen Nordamerika und Europa auf der einen Seite und den asiatischen Gesellschaften auf der anderen Seite in der Neuzeit stattfand, überhaupt nicht geleugnet werden. In der Tradition Edward Saids hat die postkoloniale Theorie aber häufig einseitig in den Vordergrund gestellt, „welche Rolle westliche Wissens- und Repräsentationssysteme bei der materiellen und politischen Unterwerfung der nicht-westlichen Welt spielten".[25] Das Erkenntnisinteresse postkolonialer Studien liegt in den Worten Stuart Halls demnach vorrangig darin, den Zusammenhang zwischen „Kolonisierung als einem Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungssystem und Kolonisierung als einem Erkenntnis- und Repräsentationssystem" herauszuarbeiten.[26] In diesem Sinne wird Kolonialismus als eine Herrschaftsbeziehung aufgefasst, die auch „epistemische" bzw. „ideologische Gewalt" umfasse.[27] Problematisch wird die in dieser Wortwahl deutlich werdende Annahme der totalen Hegemonie westlicher Kategorien dann, wenn indigenen Akteuren de facto die Stimme abgesprochen wird.[28] Ein vollständiges Bild der Aneignung neuen Wissens und neuer Kategorien in der kolonialen und halbkolonialen Situation setzt demgegenüber die Berücksichtigung sowohl indigener Traditionen als auch intraregionaler Transferpro-

---

den seien (vgl. Karénina Kollmar-Paulenz, *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Akademievorträge der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 16 (Bern 2007), 16–18.

25 Zitiert nach María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (Bielefeld 2005), 35.

26 Stuart Hall, „Wann gab es ‚das Postkoloniale'? Denken an der Grenze". In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Sebastian Conrad und Shalini Randeria (Frankfurt am Main 2002), 237.

27 Castro Varela und Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 8; 13.

28 Diese Tendenz ist im Hinblick auf die Religionen des indischen Subkontinents etwa bei Richard King zu finden, wenn er formuliert: „It is not that these religions were simply ‚imagined' by Westerners without the input of indigenous elite groups, but rather that their representation and subsequent developments within South Asian culture continue to reflect Western Orientalist concerns and assumptions" (Richard King, „Orientalism and the Study of Religions". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, hrsg. von John R. Hinnells (Oxford 2005), 284). King selbst hatte 1999 in seiner Diskussion von Saids *Orientalism* noch auf die Gefahr hingewiesen, die darin liegt, einfach von einer Passivität der Kolonisierten auszugehen, und darauf aufmerksam gemacht, „that such [d.h. Orientalist] discourses do not proceed in an orderly and straightforward fashion, being in fact adapted and applied in ways unforeseen by those who initiated them". Hier wird der Begriff der „Aneignung" (appropriation) zentral (King, *Orientalism and Religion*, 86).

zesse voraus.[29]

Ein erster Hinweis auf die Wichtigkeit indigener Traditionen ergibt sich schon aus der Tatsache, dass die neue Begrifflichkeit (wie im Falle vieler anderer in den 1870er Jahren neu geprägter abstrakter Begriffe) sich indigenen Morphemmaterials bediente. Obgleich die in der Mitte des 19. Jahrhunderts bestehende Terminologie nahezu zur Gänze aufgegeben wurde und für fast alle heute noch in Gebrauch befindliche abstrakte Wörter gilt, dass sie als Neologismen gebildet wurden,[30] so ist dies doch in einer Art und Weise geschehen, die zumindest das Potenzial hatte, alte Bedeutungen in den Wortbestandteilen (i.d.R. einzelne Zeichen, die selbst in der Vormoderne häufig Lexeme waren) zu transportieren. Im vorliegenden Beitrag soll diesem Hinweis nachgegangen werden und mit Schwerpunkt auf die Begriffsbildung die Wichtigkeit des indigenen Erbes abgewogen werden.[31]

---

[29] Dass diese, anders als jene, im vorliegenden Beitrag nicht behandelt werden können, liegt daran, dass sie in den dem Verfasser bekannten Quellen aus dem hier behandelten Zeitraum nicht thematisiert werden. Allererste Hinweise auf mögliche Austauschprozesse von China in Richtung Japan in Beziehung auf den modernen Religionsbegriff finden sich bei Barrett/Tarocco (Timothy H. Barrett und Francesca Tarocco, „Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term *Zongjiao*". In *Dynamics in the History of Religions*, hrsg. von Volkhard Krech (Leiden 2011)). Für den späteren Transfer von *shūkyō* nach China und Korea siehe Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, Journal of Chinese Linguistics Monograph Series 6 (1993), 222; Chen Hsi-Yuan, *Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China* (Phil. Diss. Harvard University 1999), 54–57, und Jang Sukman, *Gaehanggi hanguk sahoeui 'jonggyo' gaenyeom hyeongseonge gwanhan yeongu* (Phil. Diss. Seoul National University 1992).

[30] Im strengen Sinne handelte es sich in vielen Fällen nicht um Neologismen, sondern um Zeichenkombinationen, die in älterer Zeit (häufig schon in der chinesischen Antike) belegt sind, im Japan des 19. Jahrhunderts aber de facto obsolet waren. So war *zongjiao* zwar in der Song-Zeit ein in Texten von Zen-Schulen durchaus hin und wieder benutzter Begriff, ist aber für Japan mindestens seit Anfang des 17. Jahrhundert nicht mehr belegt. Da die Etymologie von *shūkyō* von den Wortschöpfern der 1870er Jahre niemals thematisiert wurde und der erste neuzeitliche japanische Hinweis auf die ältere Bedeutung von *shūkyō* aus dem Jahre 1912 datiert, liegt es nahe anzunehmen, dass es sich um 1870 de facto um einen Neologismus handelte. Zur älteren Verwendung, Bedeutung und zu ihrer Entdeckung durch Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 im Jahre 1912 vgl. Nakamura Hajime 中村元, „'Shūkyō' to iu yakugo 「宗教」という訳語". *Nihon gakushi'in kiyō* 日本學士院紀要 46, no. 2 (1992).

[31] Der Fokus auf die Begrifflichkeit soll eine tiefergehende Diskursanalyse nicht ersetzen, steht aber notwendigerweise am Ausganspunkt einer umfassenderen Untersuchung.

Die Annahme, dass ein Verständnis von Religion als das Innere oder Private betreffend maßgeblich aus der Rezeption christlicher Vorstellungen von Religion nordamerikanisch-protestantischer Provenienz herrührt, soll damit nicht grundlegend in Frage gestellt werden. Doch es sollen auch weitere Faktoren, die zu dieser Begriffsprägung beigetragen haben könnten, in Erwägung gezogen werden. Hier kann eine ernsthafte Erörterung der Frage, warum es eigentlich *shūkyō* war, das sich unter den vielen Möglichkeiten letztlich durchsetzte, aufschlussreiche Antworten liefern. Eine von der Vermutung, dass dieser Auswahlprozess nicht willkürlich war, geleitete Untersuchung kann nämlich möglicherweise Anknüpfungspunkte zwischen indigenen Vorstellungen (in ihrem begrifflichen Niederschlag) und später dominanten (wie sie im Gebrauch von *shūkyō* seit etwa 1890 manifest werden) aufzeigen. Mit dem Nachweis solcher Anknüpfungsmöglichkeiten hätte man die Möglichkeit, ein vollständigeres Bild der Aneignung westlichen Wissens zu zeichnen als das in unterkomplexen Annahmen der Hegemonie Euro-Amerikas vermittelte.

Es waren zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in der Phase des politisch-gesellschaftlichen Umbruchs Japans angesichts des westlichen Imperialismus, v.a. buddhistische Kleriker, die sich Gedanken über das Wesen von Religion und die Rolle von Religion in einer neuen Gesellschaft machten. Ich werde daher im Folgenden einige der einflussreicheren buddhistischen Positionen, die zwischen den 1850er und 1870er Jahren artikuliert wurden, referieren und analysieren. Besonders prominent äußerten sich in dieser Phase Priester der Jōdo Shinshū, die nicht nur historisch eine Sonderstellung hatte, indem sie sich seit Langem deutlich von der Verehrung der einheimischen Gottheiten distanziert hatte[32] – was zum Problem wurde, als der Shintō in den späten 1860er Jahren zur zentralen die neue Herrschaft stützenden Ideologie erhoben werden sollte –, sondern auch in der Phase der politischen Umwälzung eine Ausnahmestellung innehatte, da ihre Priester personell enge Kontakte zu den Revolutionären pflegten[33]

---

32 Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, „Shinshū ni okeru jingi-kan no hensen 真宗における神祇観の変遷". In *Ōtani gakuhō* 大谷学報 56, no. 1 (1976): 1–14.

33 Fujii Takeshi 藤井健志, „Shimaji Mokurai no sanjō kyōsoku hihan 島地黙雷の三条教則批判". In *Gendai Nihon to bukkyō* 現代日本と仏教, Bd. 2: *Kokka to bukkyō: Jiyū na shinkō o motomete* 国家と仏教：自由な信仰を求めて, hrsg. von Ikeda Eishun 池田英俊 u.a. (Tōkyō 2000), 101f.; Horiguchi Ryōichi 堀口良一, „Chōshū shusshin-sha no han-kirisutokyō ron. Kido Takayoshi, Aoki Shūzō, Shimaji Mokurai no baai 長州出身者の反キリスト教論—木戸孝允・青木周蔵・島地黙雷の場合—". *Tezukayama daigaku kyōyō gakubu kiyō* 帝塚山大学教養学部紀要 46 (1996): 18f. Streng genommen waren es insbesondere die Priester des unter dem

und daher um die Meiji-Revolution herum häufig die ersten waren, die auf neue gesellschaftliche Herausforderungen Antworten suchten.

1854 bis 1868: Schutz des Dharma

Eine solche gesellschaftliche Herausforderung stellte zunächst das seit über 200 Jahren erstmals wieder erlaubte Auftreten des Christentums im Lande dar. Mit der Öffnung von Vertragshäfen im Rahmen der seit 1858 geschlossenen ungleichen Verträge durften auch christliche Priester in den Vertragsgebieten tätig werden. Waren diese zunächst nur für die Seelsorge unter den Ausländern zuständig, so waren bald auch christliche Missionare im Land, die stillschweigend geduldet wurden. Hiergegen formierte sich unter Buddhisten eine Bewegung, in der die Abwehr des Christentums gleichgesetzt wurde mit dem Schutz des Buddhismus und dem Schutz der Nation. Die Logik dieser Gleichsetzung bestand darin, dass zunächst das Christentum als eine reale Gefahr für die „Herzen" der Menschen angesehen wurde, weshalb es galt, durch das Studium der fremden Lehre die eigene, also den Buddhismus, zu stärken und zu verteidigen. Doch in einem breiteren Sinne stellte das Christentum auch eine ganz konkrete Gefahr für das ganze Land dar. Gesshō 月性 (1817–1858), Priester der Jōdo Shinshū, schilderte 1857 in seinem „Traktat zum Schutz des Landes durch den Buddha-dharma" (*Buppō gokoku ron* 仏法護国論) ausführlich, wie westliche Kolonialmächte in der Vergangenheit sich der christlichen Religion bedient hatten, um politische Gebilde in Asien zu erobern.[34]

Als einzige Kraft, die imstande sei, dem Christentum, das solche gefährlichen Folgen mit sich zu bringen drohte, Paroli zu bieten, präsentierten Priester verschiedener buddhistischer Gruppierungen in einer Vielzahl von Schriften den Buddhismus.[35] Freilich war es nicht

---

Nishi Honganji stehenden Honganji-Flügels der Jōdo Shinshū, die enge Beziehungen zu Angehörigen der Regierungen der frühen Meiji-Zeit aufweisen konnten. Vgl. Abe Yoshiya, „Religious Freedom under the Meiji Constituion, Part I: Religious Freedom in the Bakumatsu and the Early Meiji Eras". *Contemporary Religions in Japan* 9, no. 4 (1968): 326f., und Peter Kleinen, „Nishi Hongan-ji and National Identity in Bakumatsu and Early Meiji Japan". In *Religion and National Identity in the Japanese Context*, hrsg. von Klaus Antoni u.a. (Münster 2002), 96–99.

34 Gesshō 月性, „Buppō gokoku ron 仏法護国論". In *Nihon kindai shisō taikei* 日本近代思想大系, Bd. *5: Shūkyō to kokka* 宗教と国家, hrsg. von Yasumaru Yoshio und Miyachi Masato (Tōkyō 1988), 216f.

35 Vgl. Peter Kleinen, *Im Tode ein Buddha. Buddhistisch-nationale Identitätsbil-*

allein die Herausforderung durch das Christentum, die zu einer defensiven Haltung führte. Vielmehr sahen sich Buddhisten in der Zeit um die Meiji-Revolution auch der Herausforderung durch den Restaurationsshintō (*fukko shintō* 復古神道) gegenüber, die für ebenso existenziell gehalten wurde. Anti-buddhistische Rhetorik hatte zum Repertoire der Denkschulen des japanischen Neo-Konfuzianismus und der *kokugaku* 国学 sowie der sich an diese anschließenden Denkströmungen, wie der späteren Mito-Schule, durch die Edo-Zeit hindurch gehört. In den 1860er Jahren begann sich in Anknüpfung an diese zunehmend ein ‚Shintōismus' selbstbewusst zu artikulieren, der auch politische Folgen hatte, wie die Errichtung neuer Schreine für die Sache der Nation oder erste Bewegungen zur gewaltsamen Trennung von Buddhismus und Shintō.[36] Nankei 南渓 (1790–1868), ein weiterer Vertreter der Jōdo Shinshū, behandelte in seinen „Zurückgelassenen Geheimnissen des Waisui" (*Waisui iketsu* 淮水遺訣) aus dem Jahre 1868 beide Gefahren, die von Außen und die von Innen:

> Im Shintō gibt es einen alten und einen neuen Flügel. [...] Darunter lehnen einige auch den Buddhismus ab. Ferner gibt es in jüngerer Zeit Leute wie Motoori Norinaga oder Hirata Atsutane, die eine neue Lehrrichtung verkünden. Obschon ihre Werke seicht, wirr und niederträchtig sind, dringen sie leicht in die Herzen ungebildeter Männer und Frauen, die nicht einmal ein einziges Zeichen verstehen, ein. [...] [Sie streben] die Rückkehr zum Altertum der Zeit zwischen den Kaisern Jinmu und Chūai [an]. Worauf gründen sie eigentlich diesen so genannten Alten Weg? Schaffte man, indem man die Lehre von der Rückkehr zum Alten durchführte, Konfuzianismus und Buddhismus gänzlich ab, so raubten die westlichen Barbaren wohl, die Leere im Land ausnutzend, die Nation und machten aus dem ganzen Gebiet des Götterlandes ein Barbarenland. Sie warten geradezu auf die Abschaffung von Konfuzianismus und Buddhismus, um ihre ketzerische Lehre durchzusetzen. Oder könnte etwa die Kraft der Shintō-Anhänger ihnen widerstehen?[37]

Gegenüber den Anschuldigungen der Shintōisten, die alte antibuddhistische Klischees bemühten, betonten Shin-Buddhisten wie Gesshō oder Nankei die Vereinbarkeit des Buddhismus mit traditio-

---

dung in Japan am Beispiel der Traktate Gesshōs (Münster 2002), 151–205.

36 Vgl. Yasumaru Yoshio 安丸良夫, *Kamigami no Meiji ishin. Shinbutsu bunri to haibutsu kishaku* 神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈 (Tōkyō 1979), 60–66.

37 Nankei 南渓, „Waisui iketsu 淮水遺訣". In *Meiji bukkyō shisō shiryō shūsei* 明治仏教思想資料集成, Bd. 1, hrsg. von Meiji bukkyō shisō shiryō shūsei henshū iinkai 明治仏 教思想資料集成編集委員会; 1 (Kyōto 1980), 144. Waisui (wörtlich „Wasser des Huai-Flusses") war ein Schriftstellername Nankeis.

neller konfuzianischer Moralität und damit wiederum seine Nützlichkeit für die Nation. Die Notwendigkeit, sich so aufzustellen, wurde spätestens Ende der 1860er Jahre akut, als nach der Meiji-Revolution ein anti-buddhistischer Bildersturm zahlreiche Regionen Japans heimsuchte.[38]

Terminologisch verbleibt das Genre des „Schützt den Dharma" der 1850er und 1860er Jahre völlig im Althergebrachten. Wie schon Gesshō 1857 bezeichnete noch 1868 Nankei Religion(en) nur mit *kyō* 教, *hō* 法 und gelegentlich *shū* 宗, den spätestens seit der Begegnung mit dem Christentum im 16./17. Jahrhundert üblichen Begriffen für Religionen im Plural; überdies ging es ihm nur um die Benennung einzelner Religionen, nicht um einen allgemeinen Begriff einer separaten gesellschaftlichen Sphäre von Religion.[39]

1872/73: Die Debatte über die Drei Lehranweisungen

Diese Situation änderte sich auch mit der Meiji-Revolution nicht sofort. Dies zeigt sich in aller Deutlichkeit noch in den Tagebüchern und Reiseberichten, die Shimaji und seine Glaubensbrüder 1872 und 1873 während ihres Europaaufenthaltes verfassten. Religiöse Phänomene werden dort durchgehend mit bestehender japanischer Terminologie geschildert: So heißen christliche Kirchen *tera* 寺 oder *ji'in* 寺院 („buddhistischer Tempel"), christliche Priester *sō* 僧 („buddhistischer Priester") und eine Synagoge *Yudashū no tera* 猶太宗の寺 („[buddhistischer] Tempel der [buddhistischen] Juda-Schule").[40] Auch dies entsprach der Praxis der Zeit des ersten Kontakts Japans mit dem

---

38 Vgl. Yasumaru, *Kamigami no Meiji ishin*, 85–118. Zum Zusammenhang zwischen der anti-buddhistischen Bewegung und antichristlicher buddhistischer Rhetorik vgl. auch Christoph Kleine, „Reaktionen des japanischen Buddhismus auf die Modernisierung". In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, *Bd.* 11 (Hamburg 2006), 176–178.

39 Vgl. etwa Gesshō 1857: „Nun war die Religion [*hō* 法], die er predigte, das Christentum [*yasokyō* 耶蘇教]" (Gesshō, „Buppō gokoku ron", 217), oder Nankei 1868: „[Die Bibel] machen sie zum Hauptbuch dieser Religion [*shū* 宗]" (Nankei, „Waisui iketsu", 147). Zur übergreifend „Religionen" bezeichnenden Terminologie der Edo-Zeit vgl. Hans Martin Krämer, „'This Deus is a Fool's Cap Buddha': 'The Christian Sect' as Seen by Early Modern Japanese Buddhists". *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, no. 1 (2010): 75–97.

40 So im Reisetagebuch des vom anderen Flügel der Jōdo Shinshū (Ōtani-ha) nach Europa gesandten Narushima Ryūhoku 成島柳北 („Kōsei nichijō 航西日乗", 125, 129) oder in einem der beiden Reisetagebücher, die Shimaji selbst schrieb (Shimaji, „Kōsai nissaku 航西日策", 47; Eintrag für 1872/9/16).

Christentum im 16. und 17. Jahrhundert, sollte sich aber sehr bald nach 1872 ändern: Für christliche Kirchen, Priester etc. wurde eine eigene Terminologie geschaffen.

Indes sollte ein weiteres Ereignis des Jahres 1872 bedeutender für semantische Innovationen im religiösen Bereich werden: die Verkündung der Drei Lehranweisungen (*sanjō kyōsoku* 三条教則) im April 1872. Der mittelbare Hintergrund für diese Verkündung war die Gründung des Amtes für Götterwesen (*jingikan* 神祇官) unmittelbar nach der Meiji-Revolution im Jahre 1868. Dieses Amt setzte ‚Missionare' (*senkyōshi* 宣教師) im ganzen Land ein, die die neue Regierungspolitik erklären und dem Vordringen des Christentums vorbeugen sollten. Vier Jahre später, der Bildersturm um 1870 herum war bereits abgeklungen, wurde das Amt für Götterwesen wieder abgeschafft und ein Ministerium für Unterweisung (*kyōbushō* 教部省) errichtet, ursprünglich mit der Unterstützung von Buddhisten.[41] Dieses Ministerium war zuständig für die Zulassung von Schreinen, Tempeln und Priesterrängen, die Ordinierung religiöser Experten von Buddhismus und Shintō, die Zulassung allen Lehrmaterials für doktrinäre Unterweisung, die Erlaubnis öffentlicher Vorträge und hatte das höchste Urteil in Fragen doktrinärer Streitigkeiten. Auch dieses Ministerium wurde bereits 1877 wieder aufgehoben; noch danach wurde jedoch die schon 1872 ins Leben gerufene Große Verkündungskampagne (*daikyō senpu undō* 大教宣布運動) weitergeführt. Hierfür war vom Ministerium berufenes ‚Unterweisungs- personal' (*kyō dōshoku* 教導職) zuständig, das bis 1884 existierte. Dieses Unterweisungspersonal war in klar definierte Ränge eingeteilt und hatte einen Eignungstest zu durchlaufen. 1874 waren etwa um die 7.000 Personen tätig, 1880 über 100.000 (darunter etwa 20 Prozent Shintō-Priester).[42]

Die Große Verkündungskampagne sah vor, dass drei ebenfalls 1872 formulierte und verkündete Grundsätze, die bereits erwähnten Drei Lehranweisungen (*sanjō kyōsoku*), als Maximen zur Aufklärung und Anleitung der Bevölkerung benutzt werden sollten. Doch obwohl Buddhisten mitgeholfen hatten, das Ministerium für Unterweisung

---

41 Shimaji Mokurai hatte im 9. Monat des Jahres 1871 eine Petition mit der Bitte um Errichtung eines Ministeriums, das Buddhisten in der Unterweisung zum Nutzen der Nation anleiten und organisieren sollte, an die Regierung gesandt. Der Text dieser Petition findet sich in Shimaji Mokurai, „Kyōbushō kaisetsu seigansho 教部省開設請願書" in *Nihon kindai shisō taikei*, Bd. 5, 231–234.

42 Zur Großen Verkündungskampagne s. Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868–1988* (Princeton 1989), 42–48. Die Zahlenangaben entstammen Yasumaru, *Kamigami no Meiji ishin*, 183.

ins Leben zu rufen, hatten die Drei Lehranweisungen nicht nur keinerlei direkten buddhistischen Inhalt, sondern lassen sich vielmehr als offen shintōistisch verstehen:

1. den Inhalt von „Verehrt die Götter, liebt das Land" befolgen
2. das Prinzip des Himmels und den Weg der Menschen erhellen
3. den Kaiser verehren und den kaiserlichen Willen bewahren[43]

Die historische Forschung hat sich hinsichtlich der Drei Lehranweisungen v.a. dafür interessiert, wie Buddhisten die Vereinbarkeit ihrer Lehre mit den klar shintōistischen Elementen, insbesondere Artikel 1, herstellten bzw. wie sie, in den Worten James Ketelaars, „creative, or desperate Buddhistic renditions"[44] dieser Elemente hervorbrachten. Umso interessanter ist es zu sehen, dass die frühesten buddhistischen Reaktionen auf die Drei Lehrsätze ganz anderer Natur waren. Sie deuten eher auf eine problemlose Akzeptanz der genannten Inhalte hin, und eine große Zahl von Buddhisten, darunter auch Priester der Jōdo Shinshū, trugen in den 1870er Jahren affirmativ zu einem Genre bei, das sich der Auslegung der Drei Lehranweisungen widmete.

Diese affirmative Haltung zeigt sich besonders deutlich in der Unterstützung der Verehrung von *kami* und der Gründungsmythen des Kaiserhauses. Als Mitglieder der Kaiserlichen Nation, so argumentierten sie, sei es die erste Pflicht eines jeden Japaners, den *kami* dankbar zu sein und ihnen den ihnen gebührenden Respekt zu bezeugen. Einige Autoren gingen sogar so weit, ihre buddhistischen Glaubensbrüder zu kritisieren, die es in der jüngeren Vergangenheit versäumt hätten, die *kami* gebührend zu verehren. So schrieb etwa Sada Kaiseki 佐田介石 (1818–1882), Shinshū-Priester aus Kumamoto,[45] in seinem

---

43 In: Fujii, „Shimaji Mokurai", 103.

44 James Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and Its Persecution* (Princeton 1989), 122. Miyake Moritsune 三宅守常, Herausgeber einer Sammlung von zeitgenössischen Auslegungsschriften zu den Drei Lehranweisungen, zufolge behauptet die Forschung zur modernen Geschichte des japanischen Buddhismus, die Buddhisten der frühen Meiji-Zeit hätten die Drei Lehranweisungen als eine moderne Version der *fumie* 踏み絵 wahrgenommen, die sie gezwungen hätten, sich an einer Politik zu beteiligen, die auf die Erhebung des Shintō zum Staatsglauben abgezielt habe (Miyake Moritsune 三宅守常, „'Sanjō kyōsoku' to wa nani ka 「三条教則」とは何か". In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō* shūsei 三条教則衍義書資料集, hrsg. von Miyake Moritsune; 2 (Tōkyō 2007), 1064).

45 Zur Biographie Sada Kaisekis, der in seiner Jugend Zen studierte und im Alter Priester der Tendai-Schule wurde, aber in den 1860er und 70er Jahren für die Jōdo Shinshū aktiv war, s. Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, „Sada Kaiseki no bukkyō keizai ron. Kindai ni okeru hōken bukkyō no tōsaku 佐田介石の仏教経済論　近代にお

Kyōyu bon michi annai 教諭凡道案内 („Wegleitung zu ‚Alles über die Unterrichtung'")aus dem Jahre 1872:

> Bislang gab es solche unter den Konfuzianern und den Buddhisten, die, obgleich Angehörige der Kaiserlichen Nation, diese Tatsache sowie die Gnade der *kami* vergessen haben, und noch schlimmer, sogar den Fehler begangen haben, diese zu verachten.[46]

Die offene Bejahung von Lehren des Shintō ist freilich wenig überraschend im Lichte der langen Tradition kombinatorischer Religiosität in Japan. Die längste Zeit der Vormoderne betrachteten Angehörige des buddhistischen Klerus den Shintō als Teil ihres eigenen Systems von Glauben und Praktiken.[47] Was vielleicht mehr an Sadas Traktat überrascht – und dies gilt für das gesamte Genre der buddhistischen Kommentare zu den Drei Lehranweisungen –, ist das völlige Fehlen der Thematisierung von Doktrin, Glaube oder Ritual. Angelegenheiten der Religion in diesem Sinne wurden offenbar als einer anderen Domäne zugehörig betrachtet als derjenigen, welche die Drei Lehranweisungen betrafen. Anders gesagt: Es bestand offenbar keine Notwendigkeit, in einem Text, der die Bedeutung der Drei Lehranweisungen erläuterte, auf Fragen des Rituals, der Doktrin oder des Glaubens Bezug zu nehmen.

So führte Sada Kaiseki aus, dass die *kami* der vornehmste Gegenstand menschlicher Verehrung[48] sein müssen. Diese Verehrung sei jedoch

> verschieden von gemeiner Höflichkeit *[seken no zokurei]*. Gemeine Verehrung [*seken no kyōkei* 世間の恭敬] besteht nur darin, seinen Kopf zu

---

ける封建仏教の倒錯". In *Shinshūshi bukkyōshi no kenkyū* 真宗史仏教史の研究, Bd. 3: *Kindai-hen* 近代篇, hrsg. von Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, (Kyōto 2000), 68f.

46 Sada Kaiseki 佐田介石, „Kyōyu bondō annai 教諭凡道案内". In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō shūsei* 三条教則衍義書資料集, Bd. 1, hrsg. von Miyake Moritsune (Tōkyō 2007), 72.

47 Vgl. hierzu Mark Teeuwen und Fabio Rambelli, *Buddhas and kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm* (London 2003). Kōnyo, der 20. Abt des Nishi Honganji (des Haupttempels des Honganji-Flügels der Jōdo Shinshū), hatte noch 1871 in einem programmatischen Schreiben, das er auf dem Sterbebett verfasste, die Verehrung der *kami* als moralisches Gebot „long-since established in our sect" bezeichnet (in: Minor L. Rogers und Ann T. Rogers, „The Honganji: Guardian of the State (1868–1945)". *Japanese Journal of Religious Studies* 17, no. 1 (1990), 8). Vgl. auch Fujii, „Shimaji Mokurai", 103.

48 Für „Verehrung" benutzt Sada den Ausdruck 恭敬, entweder *kyōkei* gelesen oder, als buddhistischer Fachausdruck, *kugyō*. Selbst *kugyō* hat jedoch die starke Konnotation von „Respekt" (im Gegensatz zu „Verehrung" im Sinne von „Anbetung" o.ä.).

> senken und sich zu verbeugen, doch Verehrung für die *kami* ist gänzlich im Inneren des Herzens. […] Egal, wie sehr Du Dein Klatschen vor den *kami* ertönen lässt, selbst wenn Du äußerlich einhundert oder eintausend Mal klatschen solltest, wie sollten die *kami* sich herniederlassen und Deine Verehrung akzeptieren, wenn Du Dich ihnen ohne Loyalität [*chū* 忠], Menschlichkeit [*jin* 仁] oder Aufrichtigkeit [*gi* 義] näherst?[49]

Sada unterscheidet also eine äußere Form der Verehrung[50] von einer, die vom Inneren des Herzens komme. Dieses „Herz" ist jedoch nicht mit Glauben oder einer übermenschlichen Dimension konnotiert, sondern wird von Sada ausschließlich ethisch gedeutet. In seinen Ansichten, wie die *kami* angemessen zu verehren seien, klingt Sada ganz wie ein traditioneller konfuzianischer Moralist:

> Menschlichkeit, Aufrichtigkeit, Loyalität und kindliche Pietät [*kō* 孝] sind der Weg des Menschen. Ein Mensch, der den Weg des Menschen nicht beachtet, ist kein Mensch. Ein Mensch, der kein Mensch ist, ist ein Tier. […] Trachtest Du folglich danach, die *kami* zu verehren, so musst Du den Weg beachten, der den Menschen zum Menschen macht.[51]

In der Interpretation Sada Kaisekis ist die Verehrung der *kami*, der wesentliche Gehalt von Artikel 1 der Drei Lehranweisungen, identisch damit, traditionellen ethischen Vorschriften Folge zu leisten. Ein weiterer prominenter Shinshū-Priester, der einen umfangreichen Beitrag zum Genre der Auslegungen der Drei Lehranweisungen leistete, vertrat eine ähnliche Auffassung des Ministeriums für Unterweisung und seiner Maßnahmen. Higuchi Ryōon 樋口龍温 (1800–1885) war ein Gelehrter am Takakura Gakuryō 高倉学寮, einer Lehranstalt in Kyōto, die im 17. Jahrhundert mit dem Zweck, Priester von Zweigtempeln der Jōdo Shinshū[52] auszubilden, gegründet worden war. Higuchi war bereits 72 Jahre alt, als die Große Verkündungskampagne begann und bekleidete einen hohen Rang als Unterweiser innerhalb der Kampagne. Im Januar 1873 verfasste Higuchi sein *Kyōsoku sanjō kōjutsu* 教則三条講述 („Erläuterungen der Drei Lehranweisungen"), in welchem er die drei Artikel ausführlich für Anhänger seiner eigenen Schule auslegte.

Higuchis Schlüsselwort für denjenigen Bereich, den die Drei Lehranweisungen abdecken, ist *kyōhō* (教法) – eigentlich ein buddhisti-

---

49 Sada, „Kyōyu bondō annai", 68.

50 Die Äußerlichkeit markiert Sada sprachlich, indem er sie als der „Form" (*katachi* 形) oder „Gestalt" (*sugata* 姿) angehörig charakterisiert.

51 Sada, „Kyōyu bondō annai", 68.

52 In diesem Falle handelt es sich um eine Einrichtung des Ōtani-Flügels der Jōdo Shinshū.

scher *terminus technicus*, der die Lehre Buddhas bezeichnet, hier aber sicherlich nicht in diesem engeren Sinne gebraucht. Der Grund für die Verkündung der Drei Lehranweisungen, erläutert Higuchi, habe darin gelegen, dass Japans Öffnung zur Welt die Anpassung an Standards der Zivilisation nötig gemacht habe. Dadurch sei auch ein neues Verhältnis zwischen der Nation und ihren Lehren nötig geworden:

> Um eine Nation zu regieren, muss man sich notwendigerweise auf ein *kyōhō* verlassen. Wo es *kyō* nicht gibt, kann keine Regierung ausgeübt werden und das Volk hat nichts, woran es sich halten kann. Das ist so, als zähmte man ein Pferd ohne Zaumzeug. Daher ist *kyō* die Quelle dafür, ein Land zu regieren. Gegenwärtig haben alle Länder des Westens ihr jeweiliges *kyō*. […] Da nun unsere Kaiserliche Nation mit allen Ländern Verkehr unterhält und Zivilisation im Fortschritt begriffen ist, muss [auch für unsere Nation] ein *kyōhō* neu errichtet werden.[53]

Die wesentlichen Punkte dieses neuen *kyōhō* würden nun, fährt Higuchi fort, durch die Drei Lehranweisungen angezeigt. Auf den ersten Blick scheint *kyōhō* (und das synonym gebrauchte *kyō* 教) identisch mit unserem Verständnis von „Religion" zu sein – und tatsächlich ist *kyōhō* an prominenter Stelle bereits vier Jahre zuvor als Übersetzungswort für Religion in Gebrauch gewesen.[54] Bedenkt man jedoch Higuchis Forderung, ein neues *kyōhō* müsse errichtet werden und dieses *kyōhō* müsse von Shintō, Konfuzianismus und Buddhismus getragen werden, so wird klar, dass *kyōhō* zumindest nicht völlig deckungsgleich mit „Religion" ist – jedenfalls ist schwer vorstellbar, dass ein Buddhist fordert, eine neue Religion müsse gegründet werden, zu der der Buddhismus als eine von mehreren Lehren beitragen solle. Wie Sada vor ihm gibt Higuchi eine funktionale Definition von *kyō*, indem er darauf hinweist, dass

> *kyō*, allgemein gesprochen, all dasjenige ist, das das menschliche Herz erhebt, […] und ich nenne alles, was das die Menschen auf den Pfad zum Guten führt, *kyō*. […] Alles, was zum Hauptanliegen hat, den Geist zu ermutigen, das Gute zu fördern und das Schlechte zu bestrafen [*kanzen chōaku* 完全懲悪], können wir als *kyō* klassifizieren.[55]

Higuchi rekurriert hier auf ganz ähnliche, letztlich konfuzianische, Moralvorstellungen wie der zuvor zitierte Sada Kaiseki. Der Kern des

---

53 Higuchi Ryōon 樋口龍温, „Kyōsoku sanjō kōjutsu 教則三条講述". In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō shūsei* 三条教則衍義書資料集, Bd. 1, hrsg. von Miyake Moritsune (Tōkyō 2007), 73.

54 Katō Hiroyuki 加藤 弘之, *Rikken seitai ryaku* 立憲政体略 (Edo 1868), 24f.

55 Higuchi, „Kyōsoku sanjō kōjutsu", 77.

von ihm propagierten *kyōhō*, das er den Buddhisten zur Orientierung anempfiehlt, geht kaum über konventionelle Moralvorschriften hinaus.

Es ist sicherlich keine eurozentrische Projektion, wenn man annimmt, dass buddhistische Priester in Japan in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Buddhismus mehr sahen als nur ein System ethischer Prinzipien.[56] Selbst in zeitgenössischen Begriffen gab es heilige Lehren, ein Glaubenssystem und rituelle Praktiken. Keine dieser Dimensionen wurde in den Texten, die hier zur Untersuchung anstehen, auch nur erwähnt. Am ehesten nähert sich Higuchi dieser Dimension, wenn er sich der Sorgen annimmt, die andere Shinshū-Anhänger angesichts der Drei Lehranweisungen bewegten. Artikel 1 – „verehrt die Götter" – gehe für diese Leute, so Higuchi, „nicht mit dem Geist unserer Schule [*shūfū* 宗風] einher und wird gewiss den Niedergang des Sinns unserer Schule [*shūi* 宗意] bedeuten".[57] Obschon „Schule" *(shū)* hier zweifellos die Jōdo Shinshū meint, kann man hier auch implizit lesen, dass *shū* denjenigen Bereich markiert, der durch öffentliche Politik wie die Drei Lehranweisungen nicht betroffen werden darf.

Dieser Eindruck verdichtet sich, wenn man die Schriften eines weiteren Shin-Buddhisten hinzuzieht, nämlich des eingangs bereits erwähnten Shimaji Mokurai (1838–1911), der etwa eine Generation jünger war als Sada Kaiseki oder Higuchi Ryōon. Shimaji war es, der die Unterscheidung explizit machte, die bei Sada und Higuchi lediglich durch eine Leerstelle markiert war. Diese klarere Unterscheidung führte Shimaji – im Unterscheid zu seinen Vorgängern – interessanterweise zu dem Schluss, die Drei Lehranweisungen abzulehnen, obschon sich seine Argumentation sonst nicht grundsätzlich von der Sadas oder Higuchis unterschied. Seine Ablehnung ist am klarsten formuliert in der „Kritik der Drei Lehranweisungen", die Shimaji in

---

56 Diese Sicht wäre hingegen typisch für die lange Zeit dominante, mittlerweile obsolete Sicht auf den Buddhismus, die als „Theorie des Niedergangs des Buddhismus in der Frühen Neuzeit" bekanntgeworden ist (vgl. Duncan Ryūken Williams, „Religion in Early Modern Japan". In *Nanzan Guide to Japanese Religions*, hrsg. von Paul L. Swanson und Clark Chilson (Honolulu 2006), 185 oder Orion Klautau, „Against the Ghosts of Recent Past: Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence". *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 263–303). In dem Versuch, diese alte Sicht konstruktiv zu überwinden, sind in jüngerer Zeit andere Dimensionen buddhistischer Aktivität in der Frühen Neuzeit betont worden. Vgl. etwa Hur Nam-Lin, *Prayer and Play in Late Tokugawa Japan. Asakusa Sensōji and Edo Society* (Cambridge, Mass. 2000) or Duncan Ryūken Williams, *The Other Side of Zen. A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan* (London 2005).

57 Higuchi, „Kyōsoku sanjō kōjutsu", 79.

Paris schrieb und aus der zu Beginn bereits zitiert wurde. Diese Eingabe sollte der Anfang vom Ende des Ministeriums für Unterweisung und seiner auf die Drei Lehranweisungen gestützten Politik werden.

Noch deutlicher sollte Shimaji die maßgebliche Unterscheidung zwei Jahre später artikulieren, in einer weiteren seiner Eingaben mit dem Titel „Über die Korrektur der Verwirrung zwischen politischer und religiöser Lehre in der Unterweisung“ (*Kyōdōshoku no jikyō shūkyō kondō kaisei ni tsuki* 教導職の治教宗教混同改正につき).[58] Wie der Titel besagt, unterschied Shimaji in diesem Text zwischen *jikyō* 治教 und *shūkyō* 宗教, wörtlich „Lehre zum Regieren“ und „Lehre einer (buddhistischen) Schule“. Die ganze Verkündungskampagne, das System der Unterweiser und die Drei Lehranweisungen, so Shimaji, gehörten allesamt dem Bereich von *jikyō*, der „Lehre zum Regieren“ an. Sada und Higuchi hätten Shimaji zugestimmt, auch wenn sie nicht dieselbe Terminologie benutzten. Der entscheidende Unterschied bei Shimaji war, dass er der Regierung, und inbesondere den Shintōisten im Ministerium für Unterweisung, vorwarf, illegitimerweise über den Bereich von *jikyō* hinauszugreifen und sich in Angelegenheiten von *shūkyō* (also „Religion“) einzumischen. Ihre wahre Absicht sei es, den Shintō als *shūkyō* zu etablieren – was dieser aber keineswegs sei, wie Shimaji mit Nachdruck vertrat:

> Ich habe dieses Ding namens Shintō zwar noch nicht gänzlich durchdrungen, aber was ich sicher sagen kann, ist, dass er nicht eine so genannte „religiöse Lehre“ *[shūkyō]* ist. Wenn man jetzt dennoch versucht, daraus eine religiöse Lehre zu machen, dann werden der Schaden für Japan und der Spott von außen enorm sein. In der alten Zeit, als der Buddhismus noch nicht nach Japan gelangt war, gab es in unserem Land nur eine politische Lehre *[jikyō]*. Es gibt also kein Hindernis für die Koexistenz einer religiösen und einer politischen Lehre, aber wie könnte ein Mensch jemals zwei religiöse Lehren zur selben Zeit haben?[59]

Während Shimaji also grundsätzlich mit den Zielen, welche die Regierung in der Großen Verkündungskampagne verfolgte, übereinstimmte, beschränkte er seine Zustimmung auf den Bereich des Nicht-Religiösen. Der Regierung jedoch hielt Shimaji vor, dem Buddhismus Schaden zuzufügen, indem sie den Shintō innerhalb einer Sphäre zu verorten suchte, in die er nicht gehöre. Diesen Versuch kritisierte

---

58 Das Manuskript zu diesem Text in Shimajis Nachlass ist auf September 1874 datiert (Kenkō und Kanryū, *Shimaji Mokurai;* Beiheft, 13).

59 Shimaji Mokurai 島地黙雷, „Kyōdōshoku no jikyō shūkyō kondō kaisei ni tsuki 教導職の治教宗教混同改正につき“. In *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集, Bd. 1, hrsg. von Futaba Kenkō und Fukushima Kanryū (Kyōto 1973), 65.

Shimaji mit einer neu von ihm eingeführten Terminologie. Bis zu Shimajis Text von 1872 hatte keine einheitliche Terminologie existiert, mit deren Hilfe die Unterscheidung hätte getroffen werden können zwischen derjenigen Sphäre öffentlicher Indoktrinierung, für die die Drei Lehranweisungen standen, und dem Bereich, zu dem derjenige Teil des Buddhismus gehörte, der nicht deckungsgleich war mit öffentlicher Indoktrinierung. Es scheint sogar so, als hätten japanische Buddhisten in den frühen 1870er Jahren darum ringen müssen, zu einem Verständnis dessen zu gelangen, was diesen Bereich eigentlich genau auszeichnete – und eben dieses Ringen führte zur Formulierung eines neuen Begriffs von Religion. Die vergleichsweise Leichtigkeit, mit der Buddhisten in den frühen 1870er Jahren die Drei Lehranweisungen akzeptiert hatten, lag in der Überzeugung begründet, dass einerseits der Buddhismus Anteil an der Sphäre, die Shimaji *jikyō* nannte, hatte,[60] andererseits die Drei Lehranweisungen aber den Kern dessen, was den Buddhismus ausmachte, gar nicht berühren; dieser Kern, also in der neuen Terminologie seine „Religiosität", musste freilich besser definiert werden. Shimaji war hier sowohl inhaltlich als auch begrifflich ein Innovator. Inhaltlich, indem er in seiner „Kritik der Drei Lehranweisungen" auf den Punkt brachte, was Religion ausmache, nämlich, wie oben bereits zitiert, dass „Religion Religion ist und nicht etwas, das normale Menschen hervorbringen können". Dies erklärt er auch im Gegensatz zu Politik:

> Politik ist eine menschliche Angelegenheit und regelt die äußere Form. [...] Religion aber ist göttliches Tun [*shin'i* 神為] und regelt das Herz. Überdies zieht sie sich durch alle Länder [...] Wie kommt es, dass, obschon die Regierungsformen der Länder sich unterscheiden, ihre Religion doch dieselbe sein kann? In der Religion geht es um Nicht-Unterscheidung [*byōdō* 平等, Skt. sama] und großes Mitleid [*daihi* 大悲, Skt. *mahākaruṇā*] (Buddha), um Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen (Jesus).[61]

Es sei das Grundprinzip aller Religionen, „zu wünschen, dass andere leben, nachdem man selbst gestorben ist, und dass andere sich vergnügen, während man selbst sich plagt".[62] Ferner sei „Religion gewiss etwas, das dann herannaht, wenn die Zeit dafür bereit ist, nicht etwas,

---

60 Darauf hat schon Horiguchi Ryōichi (Horiguchi Ryōichi 堀口良一, „Shimaji Mokurai ni okeru ‚shūkyō'. ‚Shimaji Mokurai zenshū' no nendai-betsu teiryō bunseki 島地黙雷における「宗教」-『島地黙雷全集』の年代別定量分析-". *Tezukayama daigaku kyōyō gakubu kiyō* 帝塚山大学教養学部紀要 52 (1997): 94) hingewiesen.

61 Shimaji, „Sanjō kyōsoku", 235.

62 Ibid., 236.

das erzwungen werden kann. Wenn das Herz einer Sache nicht folgt, wie könnte man dann an sie glauben?“[63] Während eine regelrechte Definition fehlt, ergibt sich doch ein recht klares Bild von Religion als eines universellen Phänomens, das mit dem der direkten menschlichen Kontrolle entzogenen Herz des Menschen befasst ist. Dieses Herz wird offenbar nicht rein ethisch gedeutet, sondern als der Sitz menschlicher Regungen, die auf Mitleid und Nächstenliebe sowie das Leben nach dem Tod zielen.

Begrifflich war Shimaji innovativ, indem er die neue Sphäre Religion über einen Gegenbegriff definierte, für den er interessanterweise nicht „Regieren“ oder „Politik“, sondern den nahezu unübersetzbaren Begriff *jikyō* wählte. Das Wort ist nicht zuletzt deshalb so schwer zu übersetzen,[64] weil es heute obsolet ist und selbst im 19. Jahrhundert kaum gebraucht wurde.[65] Shimajis brilliante sprachliche Leistung bestand darin, hier zwei Wörter, die in der Luft lagen, aber kaum aktiv gebraucht wurden, in oppositionelle Beziehung zueinander zu setzen. Und durch die Opposition wird auch klar, wie Shimaji *shūkyō* verstand: als *shū*-artige „Lehre“ *(kyō)* im Gegensatz zu einer *ji*-artigen „Lehre“ (die Zeichenkombination ist also vom Typ Attribut + Kernnomen). Was war dieses *shū*-artige? Es war, jedenfalls für die Shinshū-Priester um 1870, offenbar etwas, das in Bezug stand zum Göttlichen (*shin* 神), etwas, das sich der menschlichen Kontrolle oder der Hervorbringung durch Menschen entzog.

Ausblick

Betrachtet man, um sich der Frage nach dem Prozess der Aneignung von „Religion“ im Japan der Meiji-Zeit zu nähern, zunächst, woher der entscheidende Anstoß zur Bildung der neuen Begrifflichkeit kam, so war dies offenbar weniger der direkte Einfluss des Westens, sei es in Form der christlichen Mission, sei es in Form der Zumutungen des internationalen Rechts. Vielmehr war es eine innenpolitische Debatte

63 Ibid., 239.

64 Shimazono Susumu übersetzt es mit „indoctrination“ (Shimazono Susumu, „State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan“. *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2005): 1086), was mindestens aus dem Grunde problematisch ist, weil das japanische Wort offenbar keinen Vorgang bezeichnet.

65 1874/75 gebraucht Shimaji selbst es in sechs verschiedenen Texten (Horiguchi, „Shimaji Mokurai“, 98). Es taucht gelegentlich bei anderen Autoren der frühen Meiji-Zeit auf, scheint dort aber eine andere Bedeutung zu haben (nämlich die auch für das Klassischchinesische belegte von „Regierung und Belehren“).

über die richtige Form staatlicher Indoktrination, welche freilich indirekt selbst wiederum nicht unbeeinflusst war von dem Blick auf westliche Vorbilder des Verhältnisses von Staat und Religion.

Nun war, wie ganz zu Beginn ausgeführt, sogar bei Shimaji selbst die Verwendung von *shūkyō* noch nicht das letzte Wort in Richtung terminologische Vereinheitlichung. Es dauerte noch etwa fünf bis zehn Jahre, bis sich das neue Wort weitgehend durchgesetzt hatte. Dennoch markiert die begriffliche Bestimmung durch Shimaji einen Durchbruch, indem erstmals eigenständig, nicht im Rahmen von Übersetzungen, in einer politischen Intervention Religion definiert wurde. Überdies geschah dies aus der Feder eines vom Begriff Betroffenen, eines religiösen Spezialisten, was zur Durchsetzungsfähigkeit dieses bestimmten Wortes beitrug.

Nicht zuletzt aus diesem Grund bestand in der Phase bis etwa 1880 kein Zweifel daran, dass der Buddhismus ein Mitglied der Begriffsklasse *shūkyō* war. Dies änderte sich erst später, ab den 1890er Jahren, als etwa der buddhistische Gelehrte Inoue Enryō (1858–1919; als Laie ebenfalls Mitglied der Jōdo Shinshū) den Buddhismus als systematische Philosophie darstellte; die Inhalte verschiedener buddhistischer Schulen ordnete er in einer komparatistischen Anstrengung den Gedankengebäuden Hegels, Schopenhauers oder Schleiermachers zu.[66] Shimaji selbst hatte 1888 in seinem Werk *Tetsugaku to shūkyō* 哲学と宗教 („Philosophie und Religion“) argumentiert, der Buddhismus gehe jedenfalls nicht in der Kategorie „Religion“ auf, sondern habe auch an „Philosophie“ teil, indem es sich aus beiden zusammensetze.[67] Die starke Verbindung um 1870 von *shū* mit buddhistischen Vorstellungen vom nicht der menschlichen Sphäre Zugehörigen lässt sogar die Vermutung zu, dass eher der Buddhismus als das Christentum Prototyp des neuen Begriffs war.[68]

Dies führt zurück zum Argument von Isomae und anderen, die Dichotomie von Innerlichkeit und Äußerlichkeit als typisch für den protestantisch geprägten Religionsbegriff anzusehen. Es stellt sich die Frage, ob nicht der von Shimaji artikulierte Dualismus *jikyō–shūkyō* dieser Dichotomie sehr nahesteht. Shimaji knüpfte um 1870 an mindestens zwei traditionelle, in der Geschichte des japanischen Bud-

66 Vgl. hierzu Jason Ānanda Josephson, „When Buddhism Became a ‚Religion‘: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. *Japanese Journal of Religious Studies* 33, no. 1 (2006): 161.

67 Nach: Horiguchi, „Shimaji Mokurai“, 93.

68 Für *shūkyō* als Rechtsbegriff im engeren Sinne lässt sich dies sogar für die Zeit um 1899/1900 noch konstatieren. Dies zeigt ein Blick in die wenigen Rechtstexte der Meiji-Zeit, in denen das Wort *shūkyō* explizit vorkommt.

dhismus artikulierte, Dichotomien an, überstieg den durch diese vorgegebenen Rahmen zugleich aber auch. Zum einen ist dies die im japanischen Mittelalter sowohl von der politischen Elite als auch von führenden Vertretern des buddhistischen Establishments gebrauchte rhetorische Figur des *ōbō buppō sōi* 王法仏法相依 („wechselseitige Abhängigkeit von königlichem Gesetz und Buddha- Dharma"). Dieses zeitgenössisch so oder in leichter Abwandlung formulierte Ideal bezieht sich auf den Anspruch, buddhistische Institutionen mögen den Staat schützen und stützen, während die Herrschenden buddhistischen Priestern und Tempeln Schutz angedeihen lassen sollten. Als politische Ideologie (keineswegs unbedingt als historische Wirklichkeit) war diese Vorstellung bis in die Edo-Zeit hinein wirkmächtig;[69] wichtig ist nicht zuletzt, dass unabhängig von der Vorrangstellung des einen oder anderen Gliedes die beiden thematisierten Sphären überhaupt logisch getrennt gedacht wurden.[70]

Eng verbunden mit der *ōbō-buppō*-Dichotomie war die Vorstellung von *shinzoku nitai* 真俗二諦 („die zwei Wahrheiten der Transzendenz und der Weltlichkeit"). Ursprünglich bezog sich die Dichotomie auf zwei Arten der Wahrheit, eine letzte *(shin)* und eine relative *(zoku)*. In der zweiten Hälfte der Edo-Zeit hatte sich der Inhalt dieser Denkfigur gewandelt: Nun stand *shintai* 真諦 für die Shinshū-Lehre des Glaubens an Heil durch Amida-Buddha, während sich *zokutai* 俗諦 nun auf die weltliche und politische Ordnung bezog.[71] Auch ethische Fragen fielen unter das *zokutai*, wie die folgende Definition zeigt: „First is the mundane, the outer or public realm affirmative of imperial law and existing social norms. Second is the transcendent, the inwardly-known truth of Buddha-dharma".[72] Zu Beginn der Meiji-Zeit wurde diese Logik mehrfach explizit als Grundlage des Honganji-Flügels der Jōdo Shinshū schriftlich fixiert. Dies war schon im „Testament" des Kōnyo 広如 (den zur Aufzeichnung bestimmten Worten

---

69 Kikuchi Hiroki 菊地大樹, „Ōbō buppō 王法仏法". In *Nihon no bukkyō* 日本の仏教, Bd. 6: *Ronten Nihon bukkyō* 論点・日本仏教, hrsg. von Nihon bukkyō kenkyūkai (Kyōto 1996), 166–168.

70 Eine genauere Darstellung dieser im Buddhismus des japanischen Mittelalters entfalteten Logik sowie ähnlicher dichotomischer Denkfiguren (z.B. bei Rennyo und Musō Kokushi) bietet Christoph Kleine in seinem Beitrag im vorliegenden Band.

71 Fujii Takeshi, „Nationalism and Japanese Buddhism in the Late Tokugawa Period and Early Meiji". In *Religion and National Identity in the Japanese Context*, hrsg. von Klaus Antoni et al. (Münster 2002), 110. Wie Christoph Kleine in seinem Beitrag zum vorliegenden Band zeigt, nahm schon Jōken im 14. Jahrhundert eine strukturell ganz ähnliche Zuordnung zwischen „konventioneller Wahrheit" und „weltlicher Ordnung" sowie „wirklicher Wahrheit" und der „Ordnung des Buddha" vor.

72 Rogers und Rogers, „The Honganji", 11.

des 20. Abtes des Nishi Honganji auf seinem Sterbebett) aus dem Jahre 1871 der Fall. Dort wird „das Dharma-Prinzip des Transzendenten und Weltlichen als zwei Wahrheiten" u.a. neben der Wiedergeburt im Reinen Land als eines von vier Hauptanliegen für Priester und Laien genannt.[73] Im Jahre 1886 wurde die *shinzoku-nitai*-Logik sogar zu einem der Hauptpunkte der neuen „Sektenordnung" (*shūsei* 宗制), der wichtigsten verbindlichen Grundlage für die Formulierung von Lehre und Doktrin der Jōdo Shinshū (Honganji-Flügel), in Kraft bis 1945, erhoben. Gleich Artikel 2 des *shūsei* von 1886 lautete:

> According to the teaching of our sect, "transcendent truth" *(shintai)* is to hear and entrust ourselves to the Buddha's name and to say the name in gratitude for the working of great compassion; "mundane truth" *(zokutai)* is "to live humanely and to obey the imperial law." Thus, if we are people who dwell in a state of Other-Power faith (*anjin* 安心) and strive to return the benevolence (shown us by society), then we manifest the excellent principle of the mutual support of the two truths.[74]

Shimajis Unterscheidung nun zwischen *shūkyō* und *jikyō* knüpfte an diese Denkfiguren an, ging aber zugleich in eine neue Richtung. Denn *jikyō* bezeichnet offenbar nicht die Politik im Sinne des „kaiserlichen Gesetzes" oder das „Weltliche", sondern eine Seite dessen, was den Kern des klassisch konfuzianischen Verständnisses von *kyō* ausgemacht hatte, nämlich die öffentliche Ethik bzw. politische Lehre.[75] Shimajis Begrifflichkeit ist damit viel enger und präziser als die seiner mittelalterlichen Bezugspunkte, von denen gerade die Rede war. Könnte man nun für die andere Seite der Opposition argumentieren, *shūkyō* sei identisch mit Innerlichkeit? Dies ist bei Shimaji deutlich angelegt, wenn auch sicherlich nicht voll ausgearbeitet.[76] Dennoch

---

73 Ibid., 9.

74 In: Ibid., 14.

75 Außerdem gehört zum jedenfalls neokonfuzianischen Konzept von *kyō* zentral die Selbstkultivierung, die allerdings in der hier untersuchten Diskussion um die Drei Lehranweisungen zu Beginn der Meiji-Zeit kaum eine Rolle spielt. Das ist insofern nicht überraschend, als schon Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) die im Neokonfuzianismus betonte Selbstkultivierung „selbstsüchtig" genannt hatte, eine Argumentationslinie, die von Aizawa Seishisai 会沢正志斎 (1782–1863) prominent bis ins 19. Jahrhundert getragen wurde (Kiri Paramore, „Religion as Practice, Politics as Mission". *The Newsletter (International Institute for Asian Studies)* 54 (2010): 24).

76 Schon Sueki Fumihiko hat darauf hingewiesen, dass „Shimaji das Wesen von Religion letztlich im inneren Herzen suchte", womit er zur Etablierung eines modernen Verständnisses von Religion in Absetzung des früheren einer „Religion der Familie oder der Gemeinschaft" beigetragen habe (Sueki Fumihiko 末木文美士, „Shinbutsu shūgō kara shinbutsu hokan e: Shimaji Mokurai 神仏習合から神仏補完へ－島地黙雷". In Ders., *Kindai Nihon no shisō, saikō* 近代日本の思想・再考, Bd. 1: *Meiji*

besteht hier ein wichtiger Anknüpfungspunkt für das später dominante protestantisch geprägte Verständnis. Es sind gerade solche Anknüpfungspunkte, hier noch rein auf der begrifflichen Ebene analysiert, die den Prozess der Aneignung fremden Wissens unter kolonialen oder semi-kolonialen Bedingungen besser verstehen helfen. Die Tatsache, dass Shimaji Mokurai sich zu dem Zeitpunkt, als er erstmals *shūkyō* in einem Sinne benutzte, der klar eine Sphäre gesellschaftlichen Handelns von einer politischen abzugrenzen trachtete, in Europa aufhielt, deutet zwar klar auf den Einfluss westlicher Kategorien hin.[77] Dennoch sind die Äußerungen Shimajis wie auch seiner Glaubensbrüder ohne die – auch sprachliche – Tradition, in der sie stehen, nicht ernsthaft zu verstehen. Hier sind – wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan in einem produktiven Missverständnis des Ansatzes der *entangled histories* von Shalini Randeria und Sebastian Conrad schreiben – präkoloniale (indigene) und koloniale (westliche) Geschichte miteinander verwoben,[78] ohne dass die Dominanz dieser zur Auslöschung jener geführt hätte.

Solche Verwebungen oder semantischen Anknüpfungspunkte aus der indigenen oder autochthonen Tradition sind bislang für Japan viel zu wenig gesucht worden,[79] vielleicht weil sie angesichts der Radikalität des Umbruchs, den die epistemischen Kategorien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Ostasien durchmachten, vernachlässigbar erschienen. Gerade an ihnen kann man aber den Anteil nicht-westlicher Gesellschaften an der modernen Begriffs- und Kategorienbildung deutlich machen und so ein Gegengewicht zu Annah-

---

shisōka ron 明治思想家論 (Tōkyō 2004), 38f.). James Ketelaar formuliert, Shimaji habe der Meiji-Regierung vorgeworfen, sie versuche, „das Andere zu definieren" (Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs*, 129).

77 Eine eigene Frage ist nebenbei, welche Auswirkungen auf die frühe Begriffsbildung die Tatsache hatte, dass Shimaji sich gerade nicht in protestantischen Ländern aufhielt, sondern v.a. im katholisch geprägten Frankreich.

78 Castro Varela und Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 23.

79 Kiri Paramore (Paramore, „Religion as practice", 25) hat kürzlich auf ähnliche Weise argumentiert, der vergleichsweise rasche „Erfolg" Japans in der Modernisierung sei auf frühere (frühneuzeitliche) parallele Entwicklungen, die der eigentlichen Begegnung im 19. Jahrhundert vorgängig waren, zurückzuführen: „The nature of Japanese political modernity then (what some would call its ‚success'), was influenced not so much by the extent or lack of its conformity to Western models, as by the extent of parallel[s] between political outlooks – something determined equally by the earlier parallel development of both societies and also informed and affected by their bordering regions. The history of the ‚modern encounter' then, I would argue, needs to be understood not only in terms of the encounter itself but also through the history of earlier development which created the parallels for comparison".

men etablieren, welche das Augenmerk der Forschung in letzter Zeit allein auf die Hegemonie Euro-Amerikas zu lenken versucht haben. Ohne ein solches Gegengewicht sind nur auf den westlichen orientalistischen Blick fixierte postkoloniale Studien nicht mehr als, wie der pakistanische Historiker und Kulturkritiker Ziauddin Sardar formuliert hat, „simply a new wave of domination riding on the crest of colonialism and modernity“[80] und enden damit im Gegenteil dessen, was der postkoloniale Ansatz eigentlich zu leisten aufgebrochen war: nämlich den Stimmlosen ihre Stimme zurückzugeben.

Literaturverzeichnis

Abe, Yoshiya. „Religious Freedom under the Meiji Constituion, Part I: Religious Freedom in the Bakumatsu and the Early Meiji Eras“. *Contemporary Religions in Japan* 9, no. 4 (1968): 268–338.

Abe, Yoshiya. „Religious Freedom under the Meiji Constitution, Part IV: Religious Freedom and the Yamagata Religions Bill“. *Contemporary Religions in Japan* 11, no. 1 (1970): 27–79.

Ama Toshimaro. *Warum sind Japaner areligiös?* München: Iudicium, 2004. Übersetzung des japanischen Originals aus dem Jahre 1996.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Barrett, Timothy H. und Francesca Tarocco. „Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao“. In *Dynamics in the History of Religions*, Hrsg. von Volkhard Krech. Leiden: Brill, 2011, 307–319.

Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript, 2005.

Chen, Hsi-Yuan. *Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*. Phil. Diss. Harvard University, 1999.

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York et al.: Oxford University Press, 2000.

Fujii Takeshi 藤井健志. „Shimaji Mokurai no sanjō kyōsoku hihan 島地黙雷の三条教則批判“. In *Gendai Nihon to bukkyō* 現代日本と仏教, Bd. 2: *Kokka to bukkyō: Jiyū na shinkō o motomete* 国家と仏教：自由な信仰を求めて, hrsg. von Ikeda Eishun 池田英俊 et al., 101–110. Tōkyō: Heibonsha, 2000.

Fujii Takeshi 藤井健志. „Nationalism and Japanese Buddhism in the Late Tokugawa Period and Early Meiji“. In *Religion and National Identity in*

80 Zitiert in: Kollmar-Paulenz, *Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs*, 18.

the Japanese Context, hrsg. von Klaus Antoni et al., 107–117. Münster: Lit, 2002.

Futaba Kenkō 二葉憲香 und Fukushima Kanryū 福嶋寛隆. *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集; 5 Bände + Beiheft. Kyōto: Honganshi shuppanbu, 1973–78.

Gesshō 月性. „Buppō gokoku ron 仏法護国論". In *Nihon kindai shisō taikei* 日本近代思想大系, Bd. 5: *Shūkyō to kokka* 宗教と国家, hrsg. von Yasumaru Yoshio und Miyachi Masato, 215–222. Tōkyō: Iwanami, 1988.

Goossaert, Vincent. „The Concept of Religion in China and the West", *Diogenes* 52, no. 1 (2005): 13–20.

Hall, Stuart. „Wann gab es ‚das Postkoloniale'? Denken an der Grenze". In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, 219–246. Frankfurt am Main: Campus, 2002.

Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Higuchi Ryōon 樋口龍温. „Kyōsoku sanjō kōjutsu 教則三条講述". In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō shūsei* 三条教則衍義書資料集, Bd. 1, hrsg. von Miyake Moritsune, 72–107. Tōkyō: Meiji Shōtoku Kinen Gakkai, 2007.

Hikaku shisōshi kenkyūkai 比較思想 史研究会, Hrsg., *Meiji shisōka no shūkyōkan* 明治思想家の宗教観. Tōkyō: Ōkura Shuppan, 1975.

Horiguchi Ryōichi 堀口良一. „Chōshū shusshin-sha no han-kirisutokyō ron. Kido Takayoshi, Aoki Shūzō, Shimaji Mokurai no baai 長州出身者の反キリスト教論 -木戸孝允・青木周蔵・島地黙雷の場合-". *Tezukayama daigaku kyōyō gakubu kiyō* 帝塚山大学教養学部紀要 46 (1996): 18–43.

Horiguchi Ryōichi 堀口良一„Shimaji Mokurai ni okeru ‚shūkyō'. ‚Shimaji Mokurai zenshū' no nendai-betsu teiryō bunseki 島地黙雷における「宗教」 -『島地黙雷全集』 の年代別定量分析". *Tezukayama daigaku kyōyō gakubu kiyō* 帝塚山大 学教養学部紀要 52 (1997): 79–98.

Howland, Douglas. „Translating Liberty in Nineteenth-Century Japan". *Journal of the History of Ideas* 62 (2001): 161–181.

Hur, Nam-Lin. *Prayer and Play in Late Tokugawa Japan. Asakusa Sensōji and Edo Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Isomae Jun'ichi 磯前順一. *Kindai Nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu: Shūkyō, kokka, shintō* 近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道. Tōkyō: Iwanami, 2003.

Isomae Jun'ichi. „State Shinto, Westernization, and the Concept of Religion in Japan". In *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formation*, hrsg. von Timothy Fitzgerald, 93–101. London: Equinox Publishing, 2007.

Itō Hirobumi 伊藤博文. *Teikoku kenpō gige* 帝国憲法義解. Tōkyō: Kokka gakkai, 1889.

Jang Sukman. *Gaehanggi hanguk sahoeui 'jonggyo' gaenyeom hyeongseonge gwanhan yeongu*. Phil. Diss. Seoul National University, 1992.

Josephson, Jason Ānanda. „When Buddhism Became a ‚Religion': Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō". *Japanese Journal of Religious Studies* 33, no. 1 (2006): 143–168.

Josephson, Jason Ānanda. „Evil Cults, Monstrous Gods, and the Labyrinth of Delusion: Rhetorical Enemies and Symbolic Boundaries in the Construction of ‚Religion' in Japan". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 39–59.

Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉. „Shinshū ni okeru jingi-kan no hensen 真宗における神祇観の変遷". in *Ōtani gakuhō* 大谷学報 56, no. 1 (1976): 1–14.

Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉„Sada Kaiseki no bukkyō keizai ron. Kindai ni okeru hōken bukkyō no tōsaku 佐田介石の仏教経済論 近代における封建仏教の倒錯". In *Shinshūshi bukkyōshi no kenkyū* 真宗史仏教史の研究, Bd. 3: *Kindai-hen* 近代編, hrsg. von Kashiwahara Yūsen, 67–91. Kyōto: Heirakuji, 2000. Zuerst 1984 in *Bukkyō shigaku kenkyū* veröffentlicht.

Katō Hiroyuki 加藤 弘之. *Rikken seitai ryaku* 立憲政体略. Edo: Jōshūya, 1868.

Ketelaar, James. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Kikuchi Hiroki 菊地大樹. „Ōbō buppō 王法仏法". In *Nihon no bukkyō* 日本の仏教, Bd. 6: *Ronten Nihon bukkyō* 論点・日本仏教, hrsg. von Nihon bukkyō kenkyūkai, 164–169. Kyōto: Hōzōkan, 1996.

King. Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge, 1999.

King, Richard. „Orientalism and the Study of Religions". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, hrsg. von John R. Hinnells, 275–290. Oxford: Routledge, 2005.

Klautau, Orion. „Against the Ghosts of Recent Past: Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence". *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 263–303.

Kleine, Christoph. „Reaktionen des japanischen Buddhismus auf die Modernisierung". In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, 11*, Herausgeber? 175–195. Hamburg: Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets, 2006.

Kleinen, Peter. *Im Tode ein Buddha. Buddhistisch-nationale Identitätsbildung in Japan am Beispiel der Traktate Gesshōs*. Münster: Lit, 2002.

Kleinen, Peter. „Nishi Hongan-ji and National Identity in Bakumatsu and Early Meiji Japan". In *Religion and National Identity in the Japanese Context,* hrsg. von Klaus Antoni et al., 87-105. Münster: Lit, 2002.

Kollmar-Paulenz, Karénina. *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen, Akademievorträge der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften; 16*. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 2007.

Krämer, Hans Martin. *Unterdrückung oder Integration? Die staatliche Behandlung der katholischen Kirche in Japan, 1932 bis 1945*. Marburg: Marburger Japan-Reihe, 2002.

Krämer, Hans Martin. „‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’: ‘The Christian Sect’ as Seen by Early Modern Japanese Buddhists“. *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, no. 1 (2010): 75–97.

Masini, Federico. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, Journal of Chinese Linguistics Monograph Series; 6, 1993.

McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion. The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.

Miyake Moritsune 三宅守常. „‚Sanjō kyōsoku‘ to wa nani ka「三条教則」とは何か“. In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō shūsei* 三条教則衍義書資料集, Bd. 2, hrsg. von Miyake Moritsune, 1061–1069. Tōkyō: Meiji Shōtoku Kinen Gakkai, 2007.

Nankei 南渓. „Waisui iketsu 淮水遺訣“. In *Meiji bukkyō shisō shiryō shūsei* 明治仏教思想資料集成, Bd. 1, hrsg. von Meiji bukkyō shisō shiryō shūsei henshū iinkai 明治仏教思想資料集成編集委員会, 135–159. Kyōto: Dōhōsha, 1980.

Nakamura Hajime 中村元. „‚Shūkyō‘ to iu yakugo「宗教」という訳語“. *Nihon gakushi’in kiyō* 日本學士院紀要 46, no. 2 (1992): 39–146.

Narushima Ryūhoku 成島柳北. „Kōsei Nichijō 航西日乗“. In *Meiji bungaku zenshū* 明治文学全集, Bd. 4: *Narushima Ryūhoku, Hattori Bushō, Kurimoto Jo’un* 成島柳北・服部撫松・栗本鋤雲, hrsg. von Shioda Ryōhei 塩田良平, 117–144. Tōkyō: Chikuma Shobō, 1969.

Paramore, Kiri. „Religion as Practice, Politics as Mission“. *The Newsletter (International Institute for Asian Studies)* 54 (2010): 24–25.

Rogers, Minor L., und Ann T. Rogers. „The Honganji: Guardian of the State (1868-1945)“. *Japanese Journal of Religious Studies* 17, no. 1 (1990): 3–28.

Sada Kaiseki 佐田介石. „Kyōyu bon michi annai 教諭凡道案内“. In *Sanjō kyōsoku engisho shiryō shūsei* 三条教則衍義書資料集, Bd. 1, hrsg. von Miyake Moritsune, 68–72. Tōkyō: Meiji Shōtoku Kinen Gakkai, 2007.

Shimaji Mokurai 島地黙雷. „Kōsai Nissaku 航西日策“. In *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集, Bd. 5, hrsg. von Futaba Kenkō und Fukushima Kanryū, 19–103 (Kyōto: Honganji shuppanbu, 1978).

Shimaji Mokurai 島地黙雷. „Kyōdōshoku no jikyō shūkyō kondō kaisei ni tsuki 教導職の 治教宗教混同改正につき“. In *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集, Bd. 1, hrsg. von Futaba Kenkō und Fukushima Kanryū, 64–68 (Kyōto: Honganji shuppanbu, 1973).

Shimaji Mokurai 島地黙雷. „Sanjō kyōsoku hihan kenpaku sho 三条教則批判建白書“. In *Nihon kindai shisō taikei* 日本近代思想大系, Bd. 5: *Shūkyō to kokka* 宗教と国家, hrsg. von Yasumaru Yoshio 安丸良夫 und

Miyachi Masato 宮地正人, 234–243. Tōkyō: Iwanami, 1988.
Shimazono Susumu. „State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan“. *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2005): 1077–1098.
Sueki Fumihiko 末木文美士. „Shinbutsu shūgō kara shinbutsu hokan e: Shimaji Mokurai 神仏習合から神仏補完へ-島地黙雷“. In Ders., *Kindai Nihon no shisō, saikō* 近代日本の思想・再考, Bd. 1: *Meiji shisōka ron* 明治思想家論, 19–42. Tōkyō: Toransubyū, 2004.
Suzuki Norihisa 鈴木範久. *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1979.
Teeuwen, Mark und Fabio Rambelli. *Buddhas and kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
Umeda Yoshihiko 梅田義彦. *Nihon shūkyō seido shi* 日本宗教制度史, Bd. 4: *Kindai-hen* 近代編. Tōkyō: Tōhō Shuppan, 1971.
Williams, Duncan Ryūken. *The Other Side of Zen. A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. London: Oxford University Press, 2005.
Williams, Duncan Ryūken. „Religion in Early Modern Japan“. In *Nanzan Guide to Japanese Religions,* hrsg. von Paul L. Swanson und Clark Chilson, 184–193. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
Yasumaru Yoshio 安丸良夫. *Kamigami no Meiji ishin. Shinbutsu bunri to haibutsu kishaku* 神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈. Tōkyō: Iwanami, 1979.

Der moderne chinesische „Religionsbegriff“ *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis

Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts

Christian Meyer

Einleitung: Der moderne chinesische „Religionsbegriff“ *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis

Das moderne chinesische Binom *zongjiao* 宗教 dient im heutigen chinesischen Sprachraum allgemein als Übersetzungsbegriff und Pendant für den westlichen Ausdruck „Religion“. Ab den 1890er Jahren erstmals aus Japan übernommen etablierte es sich rasch durch Übernahme und Gebrauch im Rahmen der konfuzianisch geprägten 1898-Reform-Bewegung, ebenso wie durch die darauf folgende Klärung und Propagierung durch den einflußreichen Politiker, Intellektuellen und Publizisten Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) sowie die nachfolgenden Debatten. Bereits in den 1920er Jahren ist es nicht mehr wegzudenken und hat seitdem den älteren einsilbigen Ausdruck *jiao* 教 („moralisch ausgerichtete Lehre“) als am Paradigma des Konfuzianismus geprägten Sammel- und Gattungsbegriff ersetzt. Dies gilt nicht zuletzt für die öffentlichen, aber auch akademischen Diskurse.[1]

Dieser Beitrag behandelt nun eine wichtige Etappe dieses Prozesses, nämlich die frühe Phase in den ersten Jahrzehnten des 20.Jh. mit Fokus auf in jener Zeit unternommene Annäherungen an den neugeprägten Ausdruck anhand direkter oder indirekter Definitionsversuche und nicht zuletzt typisch chinesischer etymologisierender Deu-

[1] Zu der sich in dieser Zeit etablierenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und der Entwicklung einer chinesischen „Religionswissenschaft“ (*zongjiaoxue* 宗教學) vgl. u.a. meine Arbeit *Die chinesische Entdeckung der Religionsgeschichte. Studien zur Rezeption westlicher Religionswissenschaft in China 1912–1949* (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

tungen. Während sich für ältere Perioden längere Untersuchungszeiträume und Überblicke zu Rezeptionsprozessen nahelegen mögen, soll hier zudem ganz bewußt auf einige wenige Beispiele innerhalb dieser kurzen Transformations- und Aneignungsphase fokussiert werden. Dabei liegt ein besonderer Akzent auf einer für die chinesische Schrift- und Übersetzungskultur auch in der Vergangenheit typischen Besonderheit, nämlich der unvermeidlichen Übersetzung fremder Begriffe in Gestalt chinesischer Zeichen und Zeichenkombinationen:[2] Diese hatte es nicht zuletzt in den Prozessen der Übersetzung und Aneignung des aus Indien stammenden Buddhismus[3] gegeben. Auch im Prozeß der massiven Übersetzungswelle westlicher moderner Ausdrücke ab dem 19. Jh., in dem neben Japan auch missionarische und genuin chinesische Übersetzungstätigkeit eine Rolle spielte, finden sich nun ganz ähnliche Aneignungsformen, die im ganzen zu einer Neuformung der chinesischen Sprache führten, in welche sich auch der neue Ausdruck *zongjiao* einreiht.

0.1 Zum Konzept „translingualer Praxis“ (Lydia Liu)

Diese übersetzerischen und diskursiven Prozesse hat Lydia Liu mit Bezug auf das moderne China insgesamt als „translingual practice“ bezeichnet.Dabei untersuchen nach Liu Studien zu “translingualen Praktiken” allgemein diejenigen Prozesse, durch welche „new words, meanings, discourses, and modes of representation arise, circulate, and acquire legitimacy within the host language due to, or in spite of, the latter’s contact/collision with the guest language.“[4] Dabei versteht

---

[2] Obwohl die chinesische Schrift seit den frühesten bekannten Belegen keine reine Bilderschrift ist, sondern auch durch Entlehnung lautlich ähnlicher Zeichen seit langem quasi-phonetische Bestandteile kennt, unterscheidet sie sich deutlich von phonetischen Alphabet- und Silbenschriften. Zudem hat die Deutung bildlicher Bestandteile einen traditionellen Platz im chinesischen Schrift- (und Sprach)verständnis (vgl. das einflußreiche hanzeitliche Wörterbuch *Shuowen jiezi* 說文解字) und die Technik der deutenden „Zerlegung“ von Schriftzeichen.

[3] Vgl. hierzu den von Max Deeg hrsg. Band des *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (*JIABS*) 31/1–2 (2008[2010]) – *Early Chinese Buddhist translations: Contributions to the International Symposium “Early Chinese Buddhist Translations”, Vienna 18–21 April, 2007*), ansonsten Erich Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 3. Aufl. (Leiden 2007) (ursprünglich 1959); vgl. a. Helwig Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China* (Wiesbaden 1976), und Kang-nam Oh, „The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China“, *Chung-Hwa Buddhist Journal/ Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 13 (2000), 277–297.

[4] Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated*

sie „Übersetzung“ allgemein als „Kurzbezeichnung für Adaptation, Aneignung und andere translinguale Praktiken“,[5] die nur aus den Diskursen der Rezeptionskultur (*host culture*) zu verstehen sind, und distanziert sich damit zum einen deutlich von jedem Verständnis von Übersetzung als neutraler semantischer Übertragung scheinbar synonymer „Äquivalente“.[6] Daraus folgt nun für uns zunächst, daß auch die Neuprägung von *zongjiao* als Übersetzungsbegriff nie als scheinbar neutral geprägte Übersetzung, sondern nur im Kontext gesellschaftlicher Diskurse und Aushandlungsprozesse verstanden werden kann. Zum anderen betont Liu weiter, daß es darum – trotz einer solchen offensichtlich vorhandenen Rezeptionsrichtung – auch abwegig wäre, diese Vorgänge wie in postkolonialer Kritik vorgetragen einfach als sprachliche Hegemonialisierung eines kolonialisierenden Westens zu begreifen und damit die aktiven Aspekte von in Diskursen sich vollziehender „translingualer“ Aneignung und Anwandlung von rezipierender Seite (der *host language*) zu unterschlagen.[7] Dies gilt,

---

Modernity, China, 1900–1937 (Stanford 1995), 26. Zu einer kritischen Evaluation von Lius Buch und Ansatz s. die ausführliche Rezension von Michel Hockx „Lydia H. LIU, Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937 ...“, *China Information* 11, no.1 (1996): 139–146, u.a. zur recht vagen Definition von „translingual“ (Hockx, „Lydia H. Liu...“, 143–144).

5 Liu, *Translingual Practice*, 25: “The word ‘translation’ should be understood here as a shorthand for adaptation, appropriation, and other related translingual practices”. Insbesondere bezieht sich Liu auf Walter Benjamins Aufsatz “Die Aufgabe des Übersetzers“ (1923) und dessen Rezeption durch George Steiner, sowie auf Derrida (s. bes. Liu, *Translingual Practice*, 12–24, 33). Als weitere u.a. bei Steiner verarbeitete Einflüsse werden Heidegger und Gadamer angeführt. Das in diesem Zusammenhang viel häufiger erwartbare Stichwort „hermeneutisch“ taucht allerdings trotz der offensichtlichen Nähe ihrer Auffassung von Übersetzung zu Gadamer und Heidegger wohl wegen Lius amerikanischem postmodernem Kontext nur dreimal im gesamten Text auf. Ein von Gadamer aufgenommenes Stichwort, dem sie höheren Stellenwert einräumt, ist allerdings das der Wirkungsgeschichte („effective history“) (Liu, *Translingual Practice*, 22).

6 Vgl. a. das bei Liu aufgeführte Borges-Zitat: „The dictionary is based on the hypothesis – obviously an unproven one – that languages are made up of equivalent synonyms.“ (Liu, *Translingual Practice*, 3).

7 Vgl. Liu, *Translingual Practice*, XV und 20–25. Liu kritisiert hier insbesondere, daß durch entsprechende Lektüren des kolonialen Diskurses ungewollt die europäischen Sprachen als Gastsprachen (oder Zielsprachen), in denen Bedeutungen entschieden werden, privilegiert würden („... unwittingly privileges European languages as a host language (or target language) where meanings are decided.“) und somit eine nochmalige Kolonialisierung stattfände (L. Liu, *Translingual Practice*, 24). Daß in Saids Orientalismuskonzept die Rolle der Kolonialisierten als Agents unterschlagen wird, ist auch andernorts kritisiert worden, s. z.B. Peter van der Veer, „The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism.“ In *Orientalism and the*

selbst wenn Asymmetrien gerade in Rezeptionsprozessen kaum zu verleugnen sind.

Insbesondere der im Westen selbst erst aus Begegnung mit anderen Kulturen geprägte, vielschichtige Religionsbegriff verweist zudem auf Dynamiken einer wahrhaft translingualen Praxis, die noch über Lius auf die chinesische Rezeption und Aneignung im Rahmen innerchinesischer Diskurse fokussierte Perspektive hinausgeht. Tatsächlich fungiert der Religions-/*zongjiao*-Begriff heute als Marker eines vielschichtigen, sich seit längerem vermischenden, überschneidenden und immer neu an verschiedene Fragestellungen und Kontexte adaptierenden „transkulturellen" Religions- respektive *zongjiao*- etc. Diskurses. Dabei ist zwar selbstverständlich zu beachten, daß diese Situation durch die Dominanz des letztlich westlich geprägten Paradigmas von „Religion" (und die Dominanz von Englisch als übergeordneter, globaler Verkehrssprache) gerade auf internationaler Bühne asymmetrisch bleibt, jedoch geschieht dies keineswegs so absolut, wie eine pauschale Rede von westlicher Hegemonie oder westlicher Globalisierung glauben machen will.[8] Vielmehr beschreibt der in viele Sprachen

---

Postcolonial Predicament, hrsg. von Carol Appadurai Breckenridge und Peter van der Veer (Philadelphia 1993), 23–44, 23. Ähnlich auch Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"* (London u.a. 1999): „The problem with such accounts, of course, is that they deprive indigenous Indians of any recognisable agency, thereby perpetuating the myth of the passive and indolent Oriental." (193). King versucht jedoch gleichzeitig das gegenteilige Extrem der historischen Verfälschung tatsächlicher Machtgefälle zwischen Kolonialisierenden und Kolonialisierten und „colonial violence" (King, *Orientalism and Religion*, 209) zu vermeiden (vgl. bes. sein Kapitel "Beyond Orientalism. Religion and comparativism in a postcolonial era") und bezieht sich dabei nicht zuletzt auf Amit Rai: "As Amit Rai notes, an acknowledgement of the polyvalence of discourse replaces a politics of *negation* (the view that colonial discourse silences or negates the colonized) with a politics of *negotiation*. This ambivalent and contested space, therefore, is not concerned so much with recapturing the silenced voices of history as interrogating the multiple strategies that lead to hybrid identities and the mutual imbrication of colonizer and colonized." (King, *Orientalism and Religion*, 207 [Amit Rai, 'The King is dead: a review of Breckenridge and van der Veer (1993), *Orientalism and the Post-colonial Predicament*', *Oxford Literary Review* 16 (1994): 295–301]. Ein solcher Ansatz bei diskursiven Aushandlungsprozessen in einem ambivalenten und umstrittenen Raum ist auch im Fall der Rezeptionsprozesse zum Religionsbegriff m.E. grundsätzlich anzuwenden.

8 Einen entsprechenden Beitrag zum Religionskonzept, der Saids Orientalismuskonzept auf den westlichen akademischen und allgemeinen Diskurs zu „Weltreligionen" bezieht und darin vor allem den Versuch identifiziert, den protestantischen Universalismusanspruch in pluralistischer Logik doch noch zu retten, hat noch vor kurzem T. Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago u.a. 2005, vorge-

übersetzte Ausdruck „Religion“ mit seinen im Rahmen der Prozesse „translingualer Praxis“ identifizierten „Äquivalenten“ keine einfache globale Realität, auch wenn der moderne Religionsbegriff selbst global konzipiert ist. Der durch das Binom *zongjiao* „übersetzte“ moderne Begriff „Religion“ markiert – auch in seiner chinesischen Variante – vielmehr eine Vielfalt sich überschneidender „lokaler“ (nationaler), regionaler und globaler Diskurse, die als Orte des Aushandelns der jeweiligen Rolle von „Religion“ fungieren.[9] Deutlich wird deren Transkulturalität bzw. Transnationalität, wenn es um Fragen der Religionspolitik, z.B. der Religionsfreiheit, oder um sich transnational oder transkulturell vernetzende akademische Diskurse (etwa zwischen westlichen Sinologen und Religionsforschern zu China und chinesischsprachigen Forschern zu Religion in China – oder im Westen) geht.[10] Dabei fließen unbewußt (unreflektiert) oder bewußt (reflektiert) auf lokaler wie globaler Ebene eben auch Formen indigener Deutung ein, wobei neue und traditionelle Konzepte in je unterschiedlicher Weise semantisch mit einander in Bezug gebracht und hybridisierend reformuliert werden.[11] Gerade im globalen, „interkulturellen“ Kontakt bleibt darum die Notwendigkeit bestehen, Vorverständnisse aufzudecken ebenso wie unterschiedliche Konnotationsmuster manifest zu machen, um die Möglichkeit von Mißverständnissen durch Reflexion zu minimieren.

---

legt. Auch hier bleibt jedoch die Frage unbeantwortet, warum auch außereuropäische Vertreter in diesem Fall das Konzept der Weltreligionen positiv übernommen haben und verwenden (vgl. z.B. a. das neue Centre for World Religions and Global Ethic am Institute for Advanced Humanistic Studies der Peking University).

9 Und zwar als wichtiges Teilkonzept von Modernen im Kontext jeweils als global wie auch als lokal verstandener „Modernen“; vgl. Eisenstadts Stichwort der „multiple modernities“, das auch konsequent auf den Religionsbegriff anzuwenden wäre.

10 Vgl. hierzu etwa die Netzwerke religionssoziologischer Forschung um Rodney Stark mit seinem chinesischen „Schüler“ Yang Fenggang und anderen oder auch dem ausgeprägten Netzwerk von Forschern zu Christentumsstudien (resp. Sino-Christian Theology).

11 Dieser Aspekt von „translingual“ als Schaffung hybrider Neuformulierungen kommt bei Liu in ihren expliziten Definitionen weniger deutlich heraus (s. die Kritik von Hockx); sie scheint „translingual“ zunächst von einem erweitertes Verständnis von „translation“ abzuleiten, allerdings analysiert sie der Sache nach solche Vorgänge genau als hybride Neuformulierungen.

0.2 Aufgabenstellung: Der Fokus auf Beispiele etymologischen Rückbezugs auf traditionelle Deutungen von *zong* und *jiao* im Kontext der Aneignung des modernen *zongjiao*-Begriffs

Von besonderer Bedeutung ist darum nun zunächst die Beachtung von Diskursen im Kontext der Rezeptionsprozesse, die sowohl die rezeptive Seite als aktive Akteure wahr- und ernst nimmt als auch zugleich auf den pragmatischen Aspekt von Begriffs- und Bedeutungsbildung verweist.[12] Impliziert ist jedoch gerade mit dem Beharren auf der Rolle der Diskurse auf Seiten der rezeptionellen „host culture" (in diesem Fall also der chinesischen Kultur) auf semantischer Ebene auch, daß die Neuprägungen nicht ältere traditionelle chinesische komplett ersetzten, sondern daß nicht zuletzt durch den Gebrauch bedeutungstragender chinesischer Zeichen unweigerlich chinesische Deutungen in die Neuprägungen einflossen. Grundlegend ist dabei die Art der Neuprägung: Während zwar Transkriptionen mit Hilfe chinesischer Zeichen durchaus möglich waren und tatsächlich erprobt wurden, setzte sich auch hier, wie in den meisten Fällen der Neologismenbildung der chinesischen Moderne, die Übersetzung mittels einer Kombination zweier Zeichen durch, wobei beide Zeichen bereits vorher eigenständigen bedeutungstragenden Charakter hatten.[13] Die Deutung dieser Kombination und ihrer Bestandteile, d.h.

---

12 Liu konzentriert sich dabei auf Schlüsselbegriffe der westlichen Moderne, die in die frühen moderne chinesischen Literatur Niederschlag fanden (u.a. bei Lu Xun 魯迅, Lao She 老舍, Yu Dafu 郁達夫 und anderen) wie Nation (*guominxing* 國民性, „national character" u.a.) oder Individualität (*geren zhuyi*, jap. *kojin shugi* 個人主義). Dies läßt sich aber auch, wie hier demonstriert werden soll, für einen Begriff wie Religion aufzeigen. Durch den Fokus auf Literatur findet dieser wichtige Schlüsselbegriff westlichen Denkens neben Nation und anderem seit dem 19.Jh. bei Liu keine besondere Beachtung; lediglich eine Erwähnung von „religion" findet sich als Lehnwort (*loan word*) aus dem Japanischen, allerdings fälschlich eingeordnet unter der Kategorie der „nur im modernen Japanischen und nicht im klassischen Chinesischen erscheinenden" Lehnwörter (Liu, *Translingual Practice*, 32–33; so auch Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Towards a National Language: The Period from 1840 to 1898* (Berkeley 1993; *Journal of Chinese Linguistics* Monograph Series 6), 222: *zongjiao* als „original graphic loan from Japanese").

13 Zum Teil, wie im Fall von *zongjiao*, handelte es sich dabei sogar in gewissem Sinne um Reimporte von bereits im Chinesischen teilweise aufweisbaren Zeichenkombinationen (*return graphic loan*) aus Japan, die jedoch oft in Japan semantisch neubesetzt wurden (Liu, *Translingual Practice*, 32–33), oder, wie besonders Masini aufgezeigt hat, teilweise zunächst um missionarischen Prägungen, die, erst über den Umweg über Japan in den allgemeineren Gebrauch ins moderne Chinesische einflie-

der beiden chinesischen Zeichen, auf denen sie aufbaut, ist jedoch im Fall des Neologismus *zongjiao* keineswegs eindeutig und in China fast von Anfang an, sofern nicht schlicht als Übersetzungsbegriff akzeptiert, auch Gegenstand der Reflexion, wenn nicht Verwirrung gewesen.

Kompliziert wird die Frage in diesem Fall insbesondere durch zwei Umstände: Zum einen entstand diese Prägung zunächst – in „sinojapanischen“ bzw. „chinesischen“ Zeichen (*kanji* 漢字) – in Japan, bevor sie von Chinesen übernommen oder in dieser Prägung quasi reimportiert wurde. Dadurch aber lag den Chinesen um ca. 1900 bereits eine Variante einer Übersetzung von „Religion“ in chinesische Zeichen vor, die zunächst nicht aus dem chinesischen Kontext selbst entstanden und von diesem geprägt worden war, sondern der Aneignung im chinesischen diskursiven Kontext vorausging. Diese sich wandelnden Kontexte unterschieden sich trotz gemeinsamer kultureller Hintergründe durchaus deutlich in den gesellschaftlich-politischen Konstellationen, aber auch in unterschiedlichen historischen Semantiken. Wirksam war hier nicht zuletzt das stärkere Gewicht des Buddhismus in Japan gegenüber dem in China stärkeren hegemonialen Erbe des Konfuzianismus. Diese Übernahme erfolgte bei vielen Ausdrücken unproblematisch. In diesem Fall kam jedoch zum anderen die besondere normative Aufladung des Ausdrucks und seine Bedeutung als Schlüsselbegriff in diversen folgenden Debatten hinzu. Dabei konnte, selbst wenn die Funktion als Übersetzung eines westlichen Konzepts bewußt war und diese Verwendung meist sogar im Vordergrund stand, über die chinesischen Zeichen auch an ältere chinesische Bedeutungszuschreibungen als semantisches Potential angeknüpft und die neuen Verwendungen gar auf klassische Deutungen zurückgeführt werden.

Während solche Rückbindungen nicht immer bewußt geschahen, sondern schlicht in die neuen kontextuellen Verwendungen einflossen, und vor allem prowestliche Denker den Begriff einfach mit westlichen Vorstellungen „überschrieben“, sind die hier vorgestellten Beispiele auch ausgewählt, da sie mögliche etymologische Wurzeln und Assoziationen fallartig offenlegen und explizit machen. Dabei geschieht dies jedoch in spezifischer und je verschiedener Weise. Nicht zuletzt die weniger auf der Hand liegende Deutung des ersten Zei-

---

ßend, popularisiert wurden (Liu, *Translingual Practice*, 43, und Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon*, u.a. 35–41; s.a. die kommentierten Listen in Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon*, 157–223, und Liu, *Translingual Practice*, 259–378 (Appendixes).

chens *zong* 宗 bot verschiedene Möglichkeiten, die in ganz unterschiedlicher Weise ausgelegt wurden.

Wie schon in der japanischen „Vorgeschichte“ ereignet sich die Rezeption und Übernahme des westlichen Begriffs „Religion“ in ostasiatischer Formulierung darum komplex von verschiedenen Seiten und in Schüben von sich wandelnden Diskursen, die erst so zur sukzessiven Anreicherung und damit Mehrdeutigkeit und Mehrschichtigkeit des Begriffs in der modernen chinesischen Geschichte beitrugen. Für die Periode von ca. 1900 bis 1930 dominiert dabei einerseits noch die Auseinandersetzung mit dem konfuzianischen Hintergrund, andererseits die sich in den 1920er verstärkende szientistisch-antireligiöse Stimmung. Da die jüngeren szientistisch-antireligiösen Vertreter der 1920er Jahre jedoch ganz auf eine Rezeption und Füllung des neuen Begriffs über westliche Definitionen setzten und kaum – oder sogar bewußt nicht – an einheimische Prägungen anknüpften, konzentrieren wir uns hier auf solche Vertreter, die von ihrem Hintergrund her noch eine stärkere konfuzianische Prägung mitbrachten und sich teilweise auch noch mit dieser Tradition identifizierten. Unser erstes frühes Beispiel, Liang Qichao, markiert dabei bereits eine erste konfuzianische, jedoch explizit „religions“kritische Position, die sich in gewisser Weise in späterer Zeit radikaler – und zugleich gegen die konfuzianische Tradition gewendet – fortsetzt. In den beiden späteren Beispielen spiegelt sich direkt die Auseinandersetzung mit diesen späteren antireligiösen Tendenzen in apologetischen Positionen mit verschieden religiösem Hintergrund (indigen-chinesisch und christlich-liberal). Alle drei Beispiele verbindet jedoch das gemeinsame Interesse am bzw. eine in verschiedener Weise definierte positive Rückbindung an den Konfuzianismus. Allein innerhalb dieses so beleuchteten „konservativeren“ Strangs der Rezeptionsgeschichte des westlichen Religionsbegriffs findet sich, wie wir sehen werden, eine erhebliche Variationsbreite.

0.3 Forschungsstand

Die sehr fokussierte Aufgabenstellung dieses Artikels erfolgt nun auch auf der Grundlage, daß bereits wichtige Forschung zu früheren Perioden und anderen Aspekten der Rezeptionsgeschichte geleistet wurden – während weitere Aspekte noch auf die gründliche Aufarbeitung warten. Dies gilt zum einen für die Vorgeschichte der Einzelzeichen und der – meist im buddhistischen oder buddhistisch beeinflußten Kontext – gelegentlich aufweisbaren Kombination der beiden Zeichen schon im vormodernen Gebrauch: Zur konfuzianischen Vorgeschichte

hat insbesondere Chen Hsi-yuan[14] grundlegendes für China zusammengefaßt. Er zeigt dabei ausführlich, wie insbesondere das einsilbige Zeichen *jiao* („Lehre“) – zugleich der zweite Bestandteil des heutigen Zweisilbers *zongjiao* („Religion“) – in konfuzianischer Prägung als Paradigma im Sinne moralischer Erziehung und ohne notwendigen transzendenten Bezug gebraucht wurde, bevor mit der neuen Verwendung des Ausdrucks *zongjiao* ein Paradigmenwechsel hin zu einem westlichen Verständnis von Religion stattfand. Dieser Artikel baut nicht zuletzt auf Chens Arbeiten auf, ergänzt diese aber mit besonderem Fokus auf die entscheidende Periode von 1900 bis 1929 und mit Blick auf die oben skizzierte Fragestellung zu Anknüpfungen und Rückbindungen innerhalb des Rezeptionsprozesses an traditionelle Deutungen der Zeichen *zong* und *jiao*. Dieser Aspekt kommt bei Chen, der kontrastiv eher den Paradigmenwechsel herausarbeitet, trotz Präsentation geeigneten Materials in seiner Interpretation zu kurz. Chen liefert weiter in seiner Darstellung auch einen Blick auf frühere Aneignungen des westlichen Religionsbegriffs etwa in Transkriptionen, die ich unten neben weiteren Aspekten zur „Vorgeschichte“ kurz aufführen werde. Er konzentriert sich dann jedoch auf das „Schicksal“ des Konfuzianismus und seine „De-Religionisierung“ im Kontext der antireligiösen und antichristlichen Bewegung der 1920er Jahre, die zusammen mit anderen Faktoren zu einer Abgrenzung und jahrzehntelangen Unterbeschäftigung gegenüber der möglichen religiösen Dimension des Konfuzianismus führten.[15] Zum vormodernen Gebrauch der Zeichenkombination *zong-jiao* hat zusätzlich zu älteren Artikeln von Pye und anderen[16] in neuerer Zeit besonders Tarocco[17]

---

14 In seiner Dissertation Chen Hsi-yuan [Chen Xiyuan 陳熙遠], *Confucianism Encounters Religion. The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China* (Ph.D. dissertation, Harvard 1999) sowie seinem Artikel Chen Hsi-yüan [Chen Xiyuan] 陳熙遠, “*Zongjiao – yige Zhongguo jindai wenhuashi shang de guanjianci* 宗教— 一個中國近代文化史上的關鍵詞 / ‘Zongjiao/Religion’: *A Keyword in* the Cultural History of Modern China”, *Xinshixue* 新史學 13.4 (Dez. 2002): 37–65.

15 Weitere ergänzende aufschlußreiche Beiträge zur Debatte um Konfuzianismus als Weltreligion liefert u.a. Anna Xiao Dong Sun, *Confusions over Confucianism. Controversies over the Religious Nature of Confucianism, 1870–2007* (Ph.D. thesis, Princeton 2008). Sun stellt dabei in ihrem weit gespannten Bogen, der auf westlicher Seite bei der strategischen Zusammenarbeit des Religionswissenschaftlers Max Müller und des Missionars und Sinologen James Legge einsetzt, insbesondere auch die neueren Debatten in der VR China dar (Kap. 4: „The Confucianism as a Religion Controversy in China, 2000–2007“), in denen, wie wir sehen werden, auch unsere Frage nach etymologischen Deutungen wiederauflebt.

16 S.a. Christoph Kleine, ”Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überle-

gearbeitet. Sie zeigt den buddhistischen Deutungskontext in den wenigen Belegstellen auf, der wohl auch in Japan grundsätzlich für die Neuprägung von *shūkyō* (*zongjiao*) Pate stand.[18] Der Artikel des Koreaners Choe Chong-Sok zu „*Zong-jiao* als Äquivalent des Religionsbegriffs im chinesischen Kulturkreis" versucht eine etymologische Erklärung des Begriffs, der selbst frei von jedem direkten Quellenbezug zu den tatsächlichen Rezeptionsprozessen ist. Seine Deutung von *zong* als Ahnenverehrung, die letztlich auf Xu Shens 許慎 (ca. 58–147 n.Chr.) Eintrag zu *zong* in seinem klassischem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zurückgeht und sich auch des öfteren in westlicher Literatur findet,[19] erscheint in der frühen Rezeptionsphase tatsächlich kaum. Sie findet sich allerdings heute in China.[20]

Zum Umfeld und zum pragmatischen bzw. strategischen Gebrauch des modernen Begriffs Religion nicht zuletzt in der politischen Auseinandersetzung haben in den letzten Jahren neben Chen Hsi-yuan (mit Bezug zu den Verfassungsdebatten) u.a. Goossaert und Nedostup zu den Anti-Aberglauben-Kampagnen und den antireligiösen bzw. antichristlichen Bewegungen beigetragen. Mit der entstehenden Religionswissenschaft einer sowohl religionsaffirmativen wie religionskritischen Ausrichtung in diesem Kontext habe ich mich selbst beschäftigt.[21]

---

gungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010): 3–38, 13f.

17 F. Tarocco, "*The Making of 'Religion' in Modern* China." In *Religion, Language, and Power*, hrsg. von Nile Green und Mary Searle-Chatterjee (New York, London 2008), 42–56, und Francesca Tarocco und Timothy Barrett, "East Asian Religion Unmasked. A New Genealogy". *Dangdai zongjiao* 4 (2006): 37–43.

18 Vgl. auch Chong-Sok Choe, „Zong-jiao als Äquivalent des Religionsbegriffs im chinesischen Kulturkreis." *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* (MARG) 9 (1994): 31–40, 34 Anm. 18 u.a. mit Rückgriff auf Katō Genchi 加藤玄智, *Shūkyōgaku seiyō* 宗教學精要 (Tōkyō 1955), 32, zum buddhistischen Gebrauch von *zongjiao* als „wichtige Lehren" u.a. im songzeitlichen *Biyanlu* 碧巖錄 oder dem mingzeitliche *Jingming zongjiaolu* 淨明宗教錄.

19 Z.B. Roman Malek, *Das Tao des Himmels: Die religiöse Tradition Chinas* (Freiburg 1996), 12.

20 U.a. bei He Guanghu 何光滬, *Duoyuanhua de Shangdiguan* 多元化的上帝觀 [Pluralized Ideas of God] (Guiyang 1991), oder Zhuo Xinping 卓新平 (Hg.), *Zhongguo zongjiaoxue 30 nian, 1978–2008* 中國宗教學30年, 1978–2008 [Thirty Years of Studies on Religion in China] (Beijing 2008), 1.

21 U.a. zu Einleitungswerken der 1920er (s. Christian Meyer, "'Religion' and 'Superstition' in Introductory Works to Religious Studies in Early Republican China'". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009). *Special Issue "Defining Religion, Defining Heresy in Modern East Asian Religions"*, hrsg. von Hans Martin Krämer, 103–125), aber auch anhand einzelner Personen (u.a. zu Xie Fuya, Christian

Während diese Ansätze besonders auf den diskursiven Kontext eingehen, wird der vorliegende Artikel diese Forschung bewußt voraussetzen und ganz konkret auf den Aspekt der Auseinandersetzung einzelner mit den neuen Begrifflichkeiten und ihre Rückbindungsversuche an ein chinesisches Verständnis fokussieren. Wichtige Ergebnisse der Forschung gerade zur frühen Vorgeschichte des modernen Begriffs *zongjiao* (und dem Umfeld der Auseinandersetzung) sollen dabei jedoch als „Vorgeschichte“ im ersten Abschnitt zusammenfassend skizziert werden und in die Interpretation der drei Deutungsansätze einfließen.

1 Voraussetzungen: Zu Zeithintergrund, Entwicklung der Rezeption des Religionsbegriffs und Religionsdiskursen der Zeit

Die Entwicklung der Rezeption des Religionsbegriffs auf dem Hintergrund der Religionsdiskurse ist, wie dargestellt, in jüngerer Zeit von verschiedenen Seiten mit unterschiedlichen Perspektiven verfolgt worden. Ich beziehe mich darum im weiteren im wesentlichen auf die Forschungen, die u.a. von Goossaert, Chen Hsi-yuan und Nedostup in den letzten Jahren geleistet wurden.

Die Rezeption eines bewußt modernen, westlichen Religionsbegriffs über die japanische Prägung *shūkyō* / *zongjiao* findet noch vor Ende der Qing-Dynastie (1911) statt, und zwar nach ersten Erwähnungen in den frühen 1890er Jahren des Ausdrucks besonders nach dem Reformversuch der Hunderttagereformer von 1898. Bis dahin findet sich neben anderen Begriffen besonders der einsilbige Begriff *jiao* 教 (Lehre, Lehren, besonders moralische Belehrung/Erziehung), der vom konfuzianischen pädagogischen Paradigma geprägt ist. Als weitere *jiao* zählen u.a. Buddhismus und Daoismus, die zusammengenommen als die Drei Lehren (*sanjiao* 三教) zusammengefaßt werden. Aber auch das Christentum und der Islam verstanden sich als *jiao* neben und in Konkurrenz zu den anderen Lehren (bzw. „Religionen“). Spätestes seit der kontinuierlichen Präsenz der katholischen Mission ab dem 16.Jh., deren bekanntester Vertreter Matteo Ricci

---

Meyer, “Xie Fuya as a Contributor to Religious Studies in China in the First Half of the 20th Century”. *Ching Feng* 9,1–2 (2008–2009), 23–50); vgl. a. mein Buchmanuskript *Die chinesische Entdeckung der Religionsgeschichte. Studien zur Rezeption westlicher Religionswissenschaft in China 1912–1949* (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

(1552–1610) ist, lassen sich bereits gewisse Einflüsse durch den Westen in Gestalt des Christentums, besonders der westlichen Missionare, aber auch Konvertiten, fassen, ohne daß sich dies jedoch in einer begrifflichen Neufassung festmacht. Jenseits der Binnendiskurse der verschiedenen einzelnen Lehren ist immer noch das konfuzianische Verständnis im Sinne von (moralisch-pädagogischer) Lehre dominant. Auch Daoismus und Buddhismus mußten sich im öffentlichen Diskurs anhand der Maßstäbe der Funktionen ihrer Lehre von moralischer Belehrung und „Erziehung" (*jiao-hua* 教化) rechtfertigen. Weder in den Verträgen mit den westlichen Mächten noch im innerkirchlichen Gebrauch entstand dabei eine Empfindung für die Notwendigkeit eines Neologismus; statt dessen finden wir auch im christlichen Gebrauch zum Teil starke Anlehnungen an chinesische Begrifflichkeiten, u.a. in Verwendungen des *dao* 道-Begriffs als Übersetzung für *logos* am Anfang des Johannesevangeliums in protestantischen Übersetzungen oder in Bezeichnungen für „Theologie" (gelegentlich als „*daoxue* 道學"). Innerkirchliche Streitpunkte zeigten sich in der *term-question*-Debatte im Ringen um die Übersetzung der Gottesbezeichnung in Verwendung des alten klassischen Gottesnamens Shangdi 上帝 oder alternativ in der Übersetzung mit Hilfe des generischen Begriffs *shen* 神 (Gott, Götter, Geister),[22] nicht jedoch im Streit um einen allgemeineren Religionsbegriff.

Interessant sind auch einige frühe Versuche, den westlichen Religionsbegriff in deutlicher *Abgrenzung* zum konfuzianisch geprägten *jiao*-Begriff zu verstehen. So wurde in einigen offiziellen – und inhaltlich dezidiert „fundamentalistisch"-exklusivistischen – Beiträgen von konfuzianischer Seite „religion" im westlichen Sinne (in der Transkription *erlilijing* 爾釐利景)[23] vom chinesischen Botschaftsrat Pung Kwang Yu (Peng Guangyu 彭光譽) 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago der Kategorie nach gerade nicht auf den Konfu-

---

[22] Zur *term question* und der chinesischen Bibelübersetzung s. u.a. Jost Zetzsche, *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal 1999), und ders., „Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung." In *Fallbeispiel China. Beiträge zur Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, hrsg. von Roman Malek (Nettetal 1996), 29–88; vgl.a. Joachim Gentz, "'Im Anfang war das Dao'. Die Bibel im Reich der Mitte." In *Die Bibel: Entstehung – Botschaft – Wirkung*, hrsg. von Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann (Göttingen 2004), 171–207.

[23] Zwei weitere abweichende Transkriptionen finden sich als *lulilizheng* 魯黎禮整 in Yan Fus 嚴復 Übersetzung von Adam Smiths *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (*Yuanfu* 原富) (1902) und als *lilijin* 釐離盡 bei Kang Youwei 康有為, *Kang Nanhai xiansheng wenji* 康南海先生文集 (Taibei 1975), 436 (*juan* 5, *zongjiao*, *Kongjiaohui xu* 孔教會序).

zianismus bezogen, sondern mit der primitiveren schamanistischen Tradition der antiken *wu* 巫 gleichgesetzt, da diese wie „Religionen“ nach der hinzugezogenen Definition des Webster’s Dictionary im westlichen Sinne die „recognition of God as an object of worship, love and oboedience“, „right feelings towards God as rightly apprehended“ ebenso wie eine eigene Priesterschaft umfaßten – und damit vom Konfuzianismus abzugrenzen seien.[24] Einer von Pengs Kollege, Song Yuren 宋育仁 (1857–1931) behauptete gar fast zeitgleich, daß sich aus dieser antiken schamanischen Tradition die Mozi-Schule, der Daoismus, aber auch alle anderen Religionen der Welt einschließlich Zoroastrismus und Christentum entwickelt hätten.[25] Ein ganz anders ausgerichtetes Referat zum Konfuzianismus in Chicago lieferte dagegen der angesehene Missionar Ernst Faber (1839–1899). Auch sonst tendierte man im Westen dazu, dem Konfuzianismus zumindest teilweise religiösen Charakter zuzugestehen und ihn in das großangelegte Projekt einer allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte einzubeziehen.[26] Obwohl das Motiv des Schamanismus auch in späteren kritischen Untersuchungen zur eigenen Tradition noch auf-

---

24 Vgl. Pung Kwang Yu (Peng Guangyu), „Confucianism.“ In *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893*, hrsg. von John Henry Barrows, 2 Bde. (Chicago 1893), 374–439, 375f, in der chinesischen Version Peng Guangyu 彭光譽 (Pung Kwang Yu), *Shuo jiao* 說教 ([Beijing, 1896); bei Peng findet sich auch schon die bewußte Entgegensetzung eines *rendao* 人道 (auf die Menschen bezogenen Weges oder Humanismus, d.h. des Konfuzianismus) gegenüber einem theistischen Weg (*shendao* 神道); vgl. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 29, und Peng, *Shuo jiao*, Titel der Abschnitte 4 (*shendaopian* 神道篇) und 5 (*rendaopian* 人道篇).

25 Diese genealogische Darstellung und ebenso die Transkription “*erlilijing* 爾釐利景“ finden sich in einem ausführlichen Kapitel zu Lehren (*jiaomen* 教門) im Bericht Song Yurens (1894) über seine früheren Erfahrungen als Botschaftsattaché in England, Frankreich, Belgien und Italien (Song Yuren, *Caifengji* 采風記, *juan* 4, 13B); vgl. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 47–48; zu Vorläufern dieser Vorstellung in religionshistorischen Verbindungen zwischen Mohismus, Buddhismus und Christentum s. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 43–47; zu ähnlichen genealogischen Erklärungsmodellen in dieser Modernisierungsphase s. a. Michael Lackner, „Ex Oriente Scientia? Reconsidering the Ideology of a Chinese Origin of Western Knowledge“. In *Asia Major* 21 (2008): 183–200. Zu ganz ähnlichen, spiegelbildlichen Bemühungen ab dem 16. Jh. im Westen, asiatische Religionsgeschichte genealogisch zu rekonstruieren, vgl. a. Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia 2010).

26 Zur entscheidenden und geradezu strategischen Zusammenarbeit des „Begründers“ der Vergleichenden Religionswissenschaft, Max Müller, mit dem Missionar und frühen Sinologen James Legge s. Sun, *Confusions over Confucianism*, 55–113 (chap. 3), bes. 78–96.

taucht,[27] wurde diese „Fährte“, die mit einer Abwertung der schamanistisch qualifizierten „Religionen“ (übers. als *erlilijing,* bzw. *wu*) verbunden war, zumindest begrifflich nicht weiter verfolgt – zumal sich die vorgeschlagenen Übersetzungen oder Gleichsetzungen nicht gegen das nun aufkommende *zongjiao* durchsetzten.[28] Teilweise wird hier aber bereits noch aus konfuzianisch-„fundamentalistischer“ Perspektive[29] eine allgemeine moderne religionskritische Sicht vorbereitet, in der alle Religion (ohne den Konfuzianismus) als absurder bzw. irrationaler „Aberglaube“ qualifiziert wurde. Eine inhaltlich offene Frage bezüglich der Religionsdefinition und der möglichen Einbeziehung des Konfuzianismus blieb in jedem Fall der schon von den westlichen Missionaren und Wissenschaftlern beobachtete Aspekt des mangelnden bzw. nur marginal vorhandenen Gottes- bzw. Götter-Bezuges des Konfuzianismus im Gegensatz zum „westlichen Religionsbegriff“ bzw. anderen „religiösen Traditionen“.

Als erfolgreicher erwies sich jedoch eine andere Entwicklung: 1898 ereignete sich im Kontext der Herausforderungen Chinas durch den Westen, der Niederlage gegen Japan und der intensivierten Bemühungen um Selbststärkung der Reformversuch der sogenannten Hundert-Tage-Reform Kang Youweis, in der auch eine Umwandlung von Tempeln in Schulen und der Aufbau eines flächendeckenden Netzes von konfuzianischen „Lehrversammlungsorten“ bzw. „Kirchen“ (*jiaohui* 教會) gefordert wurde. Goossaert hat dargestellt, wie sich hier ältere, traditionell antiklerikale Tendenzen, pragmatisches Interesse an den lokalen Ressourcen der Volksreligion und Tempel bereits mit einer modernen aufklärerischen Anti-Aberglaube-Haltung mischten.

---

27 So etwa kritisch schon früh bei Zhou Zuoren, der 1919 die konfuzianische Ritentradition (*lijiao* 禮教) mit Hilfe des Konzepts von Schamanismus (*samanjiao* 薩滿教) als primitiv und irrational kritisiert (Zhou Zuoren 周作人, „*Samanjiao de lijiao sixiang* 薩滿教滿教的禮教思想“ [1925]. In *Lunhuji* 論虎集. *Zhou Zuoren zibian wenji* 周作人自編文集 (Shijiazhuang 2002), 219–221); zur Interpretation der chinesischen Religion in Rückführung auf sein schamanistisches Erbe bei den Shang-Königen s. Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom* (Cambridge 1997).

28 Vgl. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 54.

29 Gemeint ist hiermit die Richtung innerhalb der chinesischen Gelehrten-Beamtenschicht des spätkaiserlichen Chinas, die sich von den Angeboten des Buddhismus und Daoismus und der mit diesen möglichen Synthesen abgrenzte und sich in elitärer Manier bewußt auf einen reineren, nur auf den konfuzianischen Klassikern fundierenden Standpunkt bezog, s. hierzu Vincent Goossaert, „*1898. The Beginning of the End for Chinese Religion*?“ *The Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006), 307–335, 308. Sich damit verbindende „antiklerikale“ Tendenzen fanden sich auch im Volk, u.a. in populärer Literatur, ausgedrückt.

Reformer wie Kang Youwei 康有為 (1858–1927) und insbesondere sein in der Folge einflußreichster Schüler Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) gingen ins Exil, Liang in das für den Transfer westlichen Wissens nach China damals wichtige geographisch nahe Japan. Nicht zuletzt auf diesem Wege erreichte nun der in Japan neugeformte zweisilbige Neologismus *shūkyō* bzw. *zongjiao* – nach ersten unreflektierten Übernahmen in den frühen 1890ern[30] – die chinesischsprachige Welt und wird in Vorträgen und Artikeln unter anderem von Liang verwendet und dabei auch in reformnahen Enzyklopädien insbesondere auf den Konfuzianismus angewandt.

Liangs Lehrer, Kang Youwei selbst, wurde dabei von ihm auch als „religiöser“ Reformator (*zongjiao gaigejia* 宗教改革家) in Parallele zu Martin Luther vorgestellt und der *zongjiao*-Begriff im Rahmen der weiteren extensiven und einflußreichen Publikationstätigkeit Liangs popularisiert.[31] Gerade in Anwendung auf den Konfuzianismus und dessen Propagierung als Staatsreligion (*guojiao* 國教) und Aufbau einer konfuzianischen „Kirche“ in Analogie zu den westlichen Staats- und Volkskirchen blieb allerdings der theistische bzw. dann der abstrakter auf eine Transzendenz etc. gerichtete Aspekt des westlichen Religionsbegriffs unberücksichtigt.

Erst 1902 bespricht und „klärt“ Liang Qichao aus seiner Sicht den aus Japan (re)importierten *zongjiao*-Begriff deutlich im Sinne eines Übersetzungsausdrucks für das westliche „religion“, indem er neben dem funktionalen Kontext (zur Frage der Staatsreligion) stärker auf die inhaltlichen Vorstellungen hinweist. Dieser für diese Wendung aufschlußreiche Artikel von Liang Qichao soll im folgenden genauer analysiert werden.

Von besonderer Bedeutung waren die nachfolgenden Debatten, die an Liangs Beitrag anschlossen, zum einen da sie fast alle den Ausdruck *zongjiao* aufnahmen und dabei als westlich geprägten Begriff auffaßten. Zum anderen da von der konfuzianischen Seite Kang Youweis, der im Gegensatz zu seinem Schüler Liang am *zongjiao*-Begriff festhielt, und seinen Anhängern nun eine Unterscheidung zwischen *rendao* („auf die Menschen bezogener Weg“, „Humanismus“) und *shendao* („auf Gott/die Götter/Geister bezogener Weg“, „Theismus“) als Unterkategorien von *jiao* bzw. *zongjiao* gemacht wurde.[32]

---

30 Vgl. hierzu Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 56 Anm. 4.

31 S. besonders Marianne Bastid-Bruguière,, “*Liang Qichao yu zongjiao wenti* 梁啟超與宗教問題” [Liang Qichao and the Problem of Religion]. *Tôhô gakuhô* 70 (1998), 329–373.

32 Vgl. schon oben bei Peng Guangyu in Chicago 1893, dort jedoch rein kontrastiv gebraucht, um Konfuzianismus von den (theistischen) Religionen zu dissoziieren. Zu

Es folgen dann in der frühen Republikzeit (1912–1949) zunächst Verfassungsdebatten u.a. um die Rolle des Konfuzianismus als Staatsreligion (bzw. Staatsdoktrin, *guojiao* 國教) bei Wahrung einer Religionsfreiheit. Diese Diskussionen erinnern an die japanischen Diskussionen zu Shintō und Religion, in der der Staatsshintō jedoch nicht als Religion und somit als auf einer Stufe mit den „anderen" Lehren resp. Religionen definiert wurde.[33] Ab 1919 beginnen in China im Gefolge der Neuen-Kultur-Bewegung (ab 1915) auch explizite intellektuelle Debatten um die gesellschaftliche Rolle von Religion im allgemeinen und in ihren konkreten Ausformungen, die in den 1920er Jahre, besonders ab 1922, neben einer religionsapologetischen Richtung u.a. in eine radikale, z.T. mit dem aufkommenden und verstärkt rezipierten Marxismus verbundene antichristliche und allgemein antireligiöse Bewegung mündeten.[34]

Die wechselnden Kontexte und Debatten – von der Staatsreligions-(*guojiao*)-Debatte zur Rolle des Konfuzianismus noch in der Kaiser- und am Anfang der Republikzeit bis zu den starken antireligiösen Debatten der 1920er bilden den Hintergrund für die Rezeption des westlichen Religionsbegriffs in seinen verschiedenen Facetten, die sich nun am aus Japan übernommenen Ausdruck *zongjiao* festmacht.

Kang Youwei s. Chen Hsi-yuan, Confucianism, 29 und 96f; übernommen von Kangs Anhänger und Organisator einer konfuzianischen Kirche (*Kongjiaohui* 孔家會), Chen Huanzhang 陳煥章 s. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 126f und 130–134.

33 Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868–1988* (Princeton 1989); James Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton 1990); Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?": 15.

34 Eine parallele Debatte bildete die intellektuelle Auseinandersetzung von 1923 „um Wissenschaft vs. Metaphysik" , in der ein aus anglophoner liberaler Tradition motivierter Szientismus unter Führung des Intellektuellen Hu Shi 胡適 sich gegen idealistische Strömungen wandte, welcher auch die religiösen Positionen nahestanden.

2 Beispiele zur Aneignung des Neologismus *zongjiao* und zu Aspekten des westlichen Religionsbegriffs in der ersten Hälfte des 20. Jh.

2.1 Die „Klärung“ des Ausdrucks *zongjiao* in Liang Qichaos Artikel „Baojiao fei suoyi zun Kong lun 保教非所以尊孔論“ („Abhandlung, daß die ‚Bewegung zum Schutz der [konfuzianischen] Lehre‘ nicht geeignet ist, die [Lehre des] Konfuzius zu fördern“) von 1902

Es lohnt sich zunächst die Äußerungen in dem genannten Artikel des einflußreichen Reformers und Intellektuellen Liang Qichao von 1902 *Baojiao fei suoyi zun Kong lun* („Abhandlung, daß die Bewegung zum ‚Schutz der [konfuzianischen] Lehre’ nicht geeignet ist, die [Lehre des] Konfuzius zu fördern“)[35] genauer anzusehen. Dieser Artikel markiert eine Wendung in Liangs begrifflichem Denken. Er bleibt darin nämlich zwar weiterhin der Propagierung des Konfuzianismus verbunden, jedoch kategorisiert er diesen nun bewußt nicht mehr als Religion (*zongjiao*).[36] Liang geht es hingegen nun strategisch um die Abgrenzung des von ihm als rational eingestuften Konfuzianismus von dem, was er jetzt als Religion (*zongjiao*) im westlichen Sinne zu verstehen meint. Dabei rezipiert er dieses neue Verständnis durch seine jüngste Lektüre im Exil in Japan. Sie baute auf der eher distanzierten Behandlung von „Religionen“ im zeitgenössischen Japan auf, in der gerade der offizielle Staatsshintō nicht den Religionen zugerechnet wurde, sondern mit Belang für den Bereich der allgemeinen, öffentlichen Moral (*dōtoku*, chin. *daode* 道德) über den Religionen stand.[37] Während die Reformer in China vorher zum Teil missionarischen Einflüssen offengestanden hatten,[38] in denen der direkte Ver-

---

35 Mit „*zun Kong*“ (wörtlich: „Konfuzius ehren“) ist hier die Vorrangstellung des Konfuzianismus (der Lehre des Konfuzius) gemeint.

36 Zu weiteren Wendungen Liangs in Bezug auf seine Religionsauffassung, u.a. mit einer späteren Wendung hin zu einem intellektuellen Reform-Buddhismus, s. Bastid-Bruguière, *Liang Qichao yu zongjiao wenti*; zu seiner späteren intellektuellen Interpretation des Buddhismus s. besonders Gabriele Goldfuß, „Der moderne chinesische Buddhismus zwischen Erneuerung und Neuschaffung seiner Tradition.“ In *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China*, hrsg. von Christiane Hammer und Bernhard Führer (Dortmund 1997): 195–206.

37 S. a. den Beitrag in diesem Band von Hans Martin Krämer.

38 S. z.B. der Ausspruch Kang Youweis: „I owe my conversion to reform chiefly on the writings of two missionaries, the Rev. Timothy Richard and the Rev. Dr. Young J.

gleich mit dem „christlichen Westen“ im Vordergrund stand, wurde nun im japanischen Exilskontext verstärkt eine gegenüber Religionen distanzierte bis szientistisch-religionskritische Interpretation von Religion rezipiert. Liangs Position war dabei in gewissem Sinne exemplarisch auch für die folgenden antireligiösen Positionen. Titelgebender Kontext dieses Beitrags ist eine Bewegung, die neben und zur Unterstützung der Bewahrung des Landes (*baoguo* 保國) und der (chinesischen) „Rasse“ (*baozhong* 保種) auch eine Bewahrung oder den Schutz der Lehre (*baojiao* 保教) sowie die Einrichtung von Kirchen, die Abhaltung von Gottesdiensten, etc. analog zu den westlichen Staats- und Volkskirchen propagierte.[39] Bereits in den einleitenden Sätzen markiert Liang dabei offen seine gegenüber früher diametral gewendete Begriffsauffassung. Ich greife hier aus seinem Essay die für uns entscheidende Passage zum Religionsbegriff heraus:

> ‘Religion’ (*zongjiao*), wie sie die Westler (*xiren*) verstehen, bezeichnet einfach nur ein abergläubisches Verehren (*mixin zongyang*). Ihr Geltungsbereich befindet sich nämlich außerhalb der körperlichen Welt, ihre Grundlage ist die Seele; Gottesdienste dienen als ihre Riten; ihr Ziel ist die Befreiung von der Welt, ihr endgültiges Ziel sind Nirvana oder Paradies; ihre Lehre richtet sich auf Heil oder Verderben in der Zukunft.“[40]

Dies gelte allgemein für alle Religionen (*zhujiao* 諸教) trotz gewisser Unterschiede im Detail. Darum sei für die Religionsanhänger nichts so wichtig wie einerseits Glaube (*qixin* 起信), andererseits Exorzismen (Dämonenaustreibung, *fumo* 伏魔).[41] Gerade daran macht Liang

---

Allen“; s. Pei-kai Cheng, Michael Elliot Lestz und Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China: A Documentary History* (New York 1999), 166. Zu Timothy Richards (1845–1919) politischem Einfluß s.a. Wong Man-kong, „Timothy Richard and the Chinese Reform Movement“. In *Fides et historia* 31, no. 2 (1999): 47–59.

39 Vgl. Liangs Ausführungen am Anfang des Artikels, Liang Qichao 梁啟超 [1902], „*Baojiao fei suoyi zun Kong lun*.“ In *Liang Qichao xuanji* 梁啟超選集 (Beijing 2006): 76–86, 76–77, 79.

40 Liang, Baojiao, 77: „西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力范圍乃在軀殼界　之外，以靈魂為根　据，以禮拜為儀式，以脫离塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門。“

41 Die Übersetzung von „Glaube“, hier als *qixin* 起信, ist der gleichlautenden Formulierung aus dem Titel des buddhistischen Traktats *Dasheng qixinlun* 大乘起信論 entlehnt. Eine englische Übersetzung des Traktats wurde kurze Zeit später als Zusammenarbeit des prominenten Laienbuddhisten Yang Wenhui 楊文會 und des einflußreichen und mit den Reformern in Verbindung stehenden Missionars, Timothy Richard vorgelegt, wobei Richard an einem Aufweis der Ähnlichkeit zu christlichen Gedanken interessiert war und bewußt christliches Vokabular einfließen ließ (vgl. Timothy Richard, *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine: The New Buddhism* (Shanghai 1907), und Timothy Richard, *The New Testament of Higher*

aber Irrationalität und intoleranten Exklusivismus (*paiwai* 排外) der Religionen fest. Konfuzianismus sei dagegen ausschließlich auf Fragen der Welt und des Staates (*zhuan zai shijie guojia zhi shi* 專在世界國家之事) ausgerichtet, gründe in Fragen von Ethik und Moral, besitze weder Aberglaube (*wu mixin* 無迷信) noch „Gottesdienst“ (*wu libai* 無禮拜),[42] er verbiete keinen Zweifel und feinde keine anderen Lehren an (*buchou waidao* 不仇外道). Die Grundlage seiner Lehre sei darum vollkommen von denen westlicher Religionsgründer (*jiaozhu* 教主) wie Jesus oder Buddha verschieden, und Konfuzius selbst, somit als Philosoph interpretiert, eher mit Sokrates zu vergleichen.[43] Besonders auffällig ist, wie deutlich sich hier Liang gegen seine eigene frühere Begrifflichkeit wendet, in der er seinen Lehrer Kang Youwei noch als „religiösen Reformator“ (*zongjiao gaigejia*) bezeichnet hatte. Besonders deutlich wird die neue Abgrenzung auch über den klar abwertenden zweimal gebrauchten Aberglaube-Begriff (*mixin*), der ebenfalls über den japanischen Diskurs frisch rezipiert wurde,[44] in der Folge insbesondere den antireligiösen Religionsdiskurs begleitete und hier direkt auf Religion bzw. die Religionen im Gegensatz zum Konfuzianismus bezogen wird.

Zusammenfassend können wir zum neuen Religionsverständnis Liangs aus dem Artikel von 1902 mehrere Punkte hervorheben: *Zongjiao* wird hier erstmals im chinesischen Sprachraum definitorisch dezidiert als „Begriff im Verständnis der Westler“ verstanden, jedoch gleichzeitig in untergeschobener einseitiger, religionskritischer

---

Buddhism (Edinburgh 1910). Liang kannte Richard persönlich durch seine Arbeit bei der Zeitung Wanguo gongbao 萬國公報 (*Review of the Times*) ab 1895 und war von seinen westlichen Ideen zu politischen Reformen stark beeinflußt. Vgl. auch Liangs expliziter Hinweis nicht nur auf den Glauben an diverse Wunder Jesu, sondern auch auf den genannten buddhistische Traktat „(*Dasheng*) *qixinlun*“, Liang, *Baojiao fei suoyi zun Kong lun*, 78: „Darum gibt es für jene, die einer Lehre anhängen, nichts bedeutenderes als Glauben (so müssen Anhänger des Christentums, wenn sie getauft werden, das zehngliedrige [?] Glaubensbekenntnis verstanden haben, nach welchem nämlich Jesus allerlei Wunder vollbracht habe. Der Buddhismus hat [dagegen] das Traktat *Qixinlun*.) und nichts wichtigeres als Exorzismen“ (故奉其教者， 莫要於起信（耶教受洗時，必通所謂十信經者，即信耶穌種種奇跡是也。佛教有起信論。）莫急於伏魔 …).

42 Der rituelle Aspekt von Konfuzianismus – der bei Kang Youwei im Rahmen der Errichtung eines flächendeckenden Netzes von konfuzianischen Versammlungsstätten propagiert wurde – erscheint hier also vollständig ausgeblendet, ja sogar negiert.

43 Chen Hsi-yuan, „Zongjiao“: 54, nach Liang Qichao, *Baojiao fei suoyi zun Konglun*, In *Liang Qichao xuanji*, 78.

44 Wie der Neologismus *zongjiao* konnte das neue Binom *mixin* 迷信 jedoch auch an ältere traditionelle Ausdrucksweisen sowie an missionarische Prägungen anknüpfen.

Version als „abergläubische Verehrung“ und durch folgende Elemente definiert: 1) den Bezug auf das Nichtkörperliche sowie die Annahme der Existenz einer Seele, 2) die Ausrichtung auf eine jenseitige, zukünftige Welt – statt auf die Gegenwart und das Diesseits, 3) den Glauben (*xin* 信) (und Exorzismus) und 4) die Ritenpraxis, und zugleich verstanden im Gegensatz zu gesellschaftlichem und politischem Engagement, Rationalität und ethischer Orientierung. Dabei zeigt sich Liangs Orientierung an westlichen Wahrnehmungsweisen auch am Bezug auf „Religionsstifter“ bzw. konkurrierend zu diesen auf den Philosophen Sokrates, mit dem er Konfuzius vergleicht.[45] Liang Qichao verfaßte im selben Jahr 1902 noch weitere Schriften, in denen er nun konsequent den Ausdruck *zongjiao* benutzte, allerdings von seiner radikal religionskritischen Sicht und Identifikation mit Aberglaube bereits im selben Jahr abrückte.[46]

Gegen die Dissoziierung von Konfuzianismus und *zongjiao* wandte sich, wie bereits oben kurz gesehen, von konfuzianischer Seite Liangs alter Mentor Kang Youwei. Bei ihm finden wir ab ca. 1904 als Gegenstrategie im Sinne einer Beibehaltung der Anwendung des *zongjiao*-Begriffs auf den Konfuzianismus eine bewußte Binnendifferenzierung: *Zongjiao* sei eben nicht nur über die Frage eines Bezuges auf Gott oder Götter (*shen* 神) zu definieren. Lehren (*jiao*) könnten auf einem auf die Mitmenschen bezogenen Weg (*rendao* 人道) – wie dem Konfuzianismus – oder einem auf Gott oder die Götter (*shendao* 神道) bezogenen Weg oder der Verbindung von Menschen und Göttern basieren. Die Qualifikation von *jiao* mache allein der Aspekt aus, ob diese die Menschen Böses oder Gutes tun ließen. Sein *zongjiao*-Begriff richtet sich zu dem Zeitpunkt (1904) entsprechend noch nach dem traditionellen, besonders konfuzianischen, nämlich ethisch-

45 Dies erinnert auch an Peng Guangyus frühere Abgrenzung des Konfuzianismus von den Religionen, dort jedoch mit Betonung des theistischen Elements, das hier gerade nicht explizit vorkommt. Stattdessen werden hier exemplarisch christliche und buddhistische Elemente und Aspekte parallelisiert (Nirvana und Paradies), von denen der Konfuzianismus abgegrenzt wird. Wie im japanischen Kontext werden den Religionen nur private (Heils)Interessen zugeschrieben, dem Konfuzianismus dagegen – wie im Falle des Staatsshintō in Japan – das übergeordnete Interesse am Wohl der Allgemeinheit („der Welt und des Staates“) und der öffentlichen Moral.

46 Chen Hsi-yuan, „Zongjiao“: 60, Anm. 70. Zu Liangs positiverer Sicht bereits ab Oktober 1902, daß der Aberglaube von Religion gelöst werden könne, um gleichzeitig den moralischen Anteil zu behalten s. Rebecca Allyn Nedostup, *Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China* (Ph.D. thesis, Columbia University, 2001), 8. Zu den mehrfachen Wandlungen Liangs in seiner Haltung zu Religion und seiner späteren Hinwendung zum Buddhismus s. Bastid-Bruguière, *Liang Qichao yu zongjiao wenti*.

normativen Verständnis von *jiao*.[47] Die Frage der Definition des Konfuzianismus als Staatsreligion (oder eine anderweitig privilegierte Staatslehre, *guojiao*) setzte sich dann insbesondere in den folgenden Verfassungsdiskussionen seit 1913 fort und hielt auch die Frage nach dessen religiösen Charakter im Schwange.[48] Wie Chen Hsi-yuan formuliert, markiert die Schrift Liangs ebenso wie die nachfolgende Debatte, ob Konfuzianismus eine Religion sei oder gar die chinesische „Staatsreligion“ sein solle, linguistisch wie konzeptionell den allmählichen Übergang vom herkömmlichen chinesischen *jiao*-Diskurs zur westlichen modernen Idee von „religion“ (*zongjiao*). Allerdings wurde dieser Wechsel, wie man Chen zustimmen kann und auch das unten angeführte Beispiel von Wang Binggang eindrucksvoll zeigt, nie vollendet. Sogar dort, wo der Ausdruck *zongjiao* übernommen wurde, konnten damit weiterhin Konnotationen des herkömmlichen *jiao*-Begriffs verbunden werden. Dabei spielte nicht zuletzt die für Chinesen uneindeutige, im Chinesischen interpretationsoffene Formulierung der Kombination *zong-jiao* eine Rolle. Autoren wie Chen Zengju 陳曾矩 konnten *zongjiao* weiterhin weitgehend im Sinne des konfuzianischen *jiao*-Paradigma verstehen als „teaching (*jiao*) worshipped (*zong*) by people“.[49] Dies galt nicht zuletzt für eher konservative Ver-

---

47 Chen Hsi-yuan, „Zongjiao“: 54, und Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 96f; nach Kang Youwei 康有為, *Ouzhou shiyi guo youji erzhong* 歐洲十一國游記二種 [Aufzeichnungen der Europareise von 1904], orig. publ. 1905, hrsg. von Zhong Shuhe 鍾叔河 (Changsha 1985), 126: „Manche meinen, ‚*zongjiao*‘ (Religion) bedeute notwendigerweise einen theistischen Weg, Buddhismus, Christentum und Islam redeten alle von Gott oder Göttern, darum könnten sie als ‚*zongjiao*‘ (Religion) gelten, Konfuzius [d.h. implizit der Konfuzianismus] rede nicht vom theistischen Weg, darum könne er nicht als ‚*zongjiao*‘ (Religion) gelten. Solcherlei Reden sind von besonders erstaunlicher Dummheit“ (或有謂宗教必言神道，佛、耶、回皆言神，故得為宗教。孔子不言神道，不為宗教。此等論說尤奇愚). Kurz danach findet sich auch mit entsprechenden Ausführungen ein Zitat der längeren Phrase *shengren yi shendao shejiao* 聖人以神道設教 („Die Weisen [Herrscher] der Antike lehrten [die normative gesellschaftliche Moral] mit Hilfe des ‚theistischen Weges‘“) aus dem Yijing, auf das wir noch an den folgenden Beispielen kommen werden

48 Die Unterscheidung von *shendao* und *rendao* findet sich auch in späteren Schriften Kangs (vgl. Kang Youwei, *Kang Nanhai xiansheng wenji*, 436) sowie besonders bei seinem Anhänger Chen Huanzhang (1880–1933), dem Gründer der unabhängigen Konfuzianischen Kirche (*Kongjiaohui* 孔教會) nach der Revolution und dem Ende des kaiserlichen Systems, das einem Wegfall der institutionellen Basis des Konfuzianismus gleichkam (zu s. Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 119–134).

49 Chen Zengju 陳曾矩, *Zongjiaolun* 宗教論. In Lunshu 倫書 (Shanghai 1917), Anhang [*fulu*] 1–3 ; vgl. Chen Hsi-yuan, „Zongjiao“: 62; Chen, *Confucianism Encounters Religion*, 96.

treter mit relativ geringerer Berührung mit dem Westen. Wir werden auch die Unterscheidung von *rendao* und *shendao* ähnlich noch einmal unten bei Wang Binggang finden, der ebenfalls im traditionelleren Milieu zu verorten ist.

2.2 Eine chinesisch-christliche Position als Transferkanal: Xie Fuyas 謝扶雅 Auseinandersetzung mit dem *zongjiao*- und Religionsbegriff in seinem Werk „Philosophie der Religion" (*Zongjiao zhexue* 宗教哲學)

Eine ganz andere Antwort finden wir naturgemäß aber auch bei christlichen Vertretern, die die Übernahme des zweisilbigen Ausdrucks *zongjiao* zunächst keineswegs besonders gefördert hatten, aber im Laufe der 1910er und 1920er Jahre ebenfalls übernahmen.[50] Aus der Gruppe der christlichen Vertreter ist das Beispiel der ersten expliziten chinesischen „Religionsphilosophie" von 1928, einem Werk des liberalen christlichen Religionsphilosophen mit konfuzianischem Hintergrund, Xie Fuya (1892–1991), besonders instruktiv.

Hierzu lohnt sich ein biographischer Exkurs, der ein kurzes Schlaglicht auf diesen Typ chinesisch-christlicher Intellektueller und ihre Rolle als besonderer Transferkanal wirft. Xie Fuya war ein junger chinesischer Intellektueller, der noch eine konfuzianische Familienerziehung genossen hatte. 1916 konvertierte er in Japan zum Christentum und engagierte sich nach 1918 zunächst im YMCA, wo er auch die anti-christliche bzw. antireligiöse Bewegung ab 1922 mit scharfen Attacken gegen Christentum und Religion im allgemeinen hautnah miterlebte. 1925–26 hielt er sich zu einem Studienaufenthalt in den USA auf, zunächst in Chicago, dann in Harvard, wo er neben Theologie und Philosophie bei A. Eustace Haydon (in Chicago) „Comparative Religion" und in Harvard Kurse von George Foot Moore zu Religionsgeschichte hörte. Ab 1928 wurde er nach seiner Rückkehr Dozent an der christlichen Lingnan University (Lingnan daxue 嶺南大學) in Kanton und unterrichtete an den mit gemeinsamen Kursangeboten verbundenen Departments für Philosophie und Religion.

---

50 Die ersten Übernahmen des Ausdrucks *zongjiao* finden sich im konfuzianischen Kontext und der frühen Diskussion um die Rolle des Konfuzianismus vor der Revolution 1911. Erste christliche Beispiele finden sich zunächst in einzelnen Artikeln und spätestens ab den 1920ern allgemein in Benennungen von Kursen und Departments: vgl. meine Arbeit *Die chinesische Entdeckung der Religionsgeschichte. Studien zur Rezeption westlicher Religionswissenschaft in China 1912–1949* (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

Xie Fuya stellte nicht zuletzt für die Vermittlung religionswissenschaftlicher Theorien einen wichtigen Transferkanal dar. So widmet er mindestens zwei Drittel seines Buchs *Zongjiao zhexue* von 1928 einer systematischen Darstellung der westlichen Religionswissenschaft, die er in diesem Werk als Basis religionsphilosophischen Arbeitens vorstellt.

Im Ergebnisteil dieses Werks kommt er dabei auch auf die Frage des chinesischen Übersetzungsbegriffs *zongjiao* für Religion („religion“) zu sprechen, den er zuvor im Buch bereits als selbstverständlich vorausgesetzt und ausführlich verwendet hat. Sein pragmatisches Festhalten daran begründet er im Nachhinein mit der zu diesem Zeitpunkt bereits „seit langem“ erfolgten festen Etablierung des über Japan importierten *zongjiao*-Begriffs. Allerdings bezeichnet er diese Übersetzung als „unglücklichsten“ Übersetzungsbegriff seit dem Beginn des Einflusses des Westens überhaupt; der Gebrauch des Begriffs „Religion“ stände, so Xie, tatsächlich in scharfer Diskrepanz zum chinesischen Sinn von *zong-jiao*. Obwohl dieser Übersetzungsbegriff, wie er sagt, wohl über Japan gekommen sei, wobei ihm unbekannt sei, wer diese Übersetzung erfunden habe, macht er die Bedeutung der zwei chinesischen Zeichen *zong* und *jiao* an zwei chinesischen Klassikerzitaten fest:[51]

Der Begriff *jiao* sei abgeleitet von dem Zitat aus dem Yijing 易經:

> Die Weisen [Herrscher] der Antike lehrten [die normative gesellschaftliche Moral] mit Hilfe des ‚theistischen Weges’ (oder eines Weges, der sich auf die Götter bezieht)“ (*shengren yi shendao shejiao* 聖人以神道設教).[52]

Das Zeichen *zong* lasse sich hier am besten zurückführen auf den Gebrauch im Kapitel *Shundian* 舜典 des kanonischen Klassikers Shujing 書經 (Buch der Urkunden) im Sinne eines Opfers: „Man opfert den ‚sechs Wichtigen‘“ (*yin yu liuzong* 禋於六宗).[53] Mit Anführung des

---

51 Quellen oder Hinweise auf frühere Belege für beide Zitate in bezug auf den Ausdruck *zongjiao* – etwa Kang Youweis *Yidaliji youji*, in dem beide wohl zuerst auftauchen – sind hier nicht genannt, obwohl Xie die Deutung beider mit Bezug auf den Ausdruck hier vorauszusetzen scheint.

52 Im *tuan* 彖-Kommentar des Yijing zum Hexagram *Guan* 觀: „*shengren yi shendao shejiao* 聖人以神道設教“. Als Weise (oder Heilige, englisch z.B. bei James Legge als „Sages“) sind hier die idealen Gestalten der Antike gemeint, die idealen Herrscher (wie König Wen 文 und Wu 武 der Zhou-Dynastie) sowie Konfuzius.

53 Vgl. Shujing, Buch *Shundian* 舜典: 肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神 („he sacrificed specially, but with the ordinary forms, to God; sacrificed with reverent purity to the Six Honoured Ones; offered their appropriate sacrifices to the hills and rivers; and extended his worship to the host of spirits“, Übers. nach James Legge, *The Chinese Classics*, *vol. III: The Shoo King*, repr. Hongkong 1960);

Zitats stellt Xie somit einen semantischen Zusammenhang von *zong* bzw. *zongjiao* zum religiösen Opferhandeln her. Xie hält diesen neuen Übersetzungsbegriff allerdings insgesamt für unzulänglich, da *zongjiao* gemäß der Semantik der chinesischen Zeichen eben nicht mehr als nur das äußerliche Verehren und Opfern gegenüber einem oder mehreren Göttern (bzw. Geistern, *shen*) bedeute und damit einerseits weder den atheistischen Buddhismus noch den agnostizistischen (bzw. „zwischen Theismus und Atheismus stehenden") Konfuzianismus (*youshen wushen zhi jian zhi rujiao* 有神無神之間之儒教) noch andererseits mystische Erfahrung (*shenqi jingyan* 神契經驗) sowie ethisches Verhalten mit abdecken könne. Damit distanziert sich Xie auch von älteren westlichen Definitionen von Religion, wie Peng Guangyu sie zitierte, die für eine Bestimmung von Religion noch einen Gottesbezug einforderten. Wenn man einen Ausdruck aus dem chinesischen Wortschatz finden wolle, der dem westlichen Begriff „Religion" entspreche, halte er das Zeichen *dao* 道 noch immer für am geeignetsten. Wie „Religion" umfasse *dao* nämlich zwei Aspekte, einerseits die Beziehung des Individuums zum Universum, andererseits aber das Sich-Verhalten des Individuums in Interaktion mit der Gesellschaft.[54] Damit definiert Xie den traditionellen *dao*-Begriff aber im Kontext zeitgenössischer Debatten mit Hilfe deutlich westlich geprägter Kategorien (Individuum, Universum, Gesellschaft). Allerdings sei, so Xie, der Begriff leider durch den Daoismus (*daojiao*) bereits besetzt, und eine Nutzung als Übersetzungsbegriff würde nur noch unnötige Mißverständnisse hervorrufen. Man müsse darum den Inhalt dieses Begriffs *zongjiao* nun von der Anwendung auf die großen Religionen her verstehen.[55]

In seiner eigenen Durchführung in der „Religionsphilosophie" stellt er dabei insbesondere zwei Aspekte in den Vordergrund: Nicht untypisch auch für den religionstheoretischen Diskurs ist dabei die Aufnahme des evolutionistischen Schemas, das er in seinem grundlegenden Überblickskapitel zur Religionsgeschichte mit einer Reihe von Ausführungen über Animismus, Totemismus, primitiven Glauben und kulminierend in den ausgewählten Religionen Christentum, Kon-

---

vgl.a. fast wortgleich im Shiji 史記, Kap. *Wudi benji* 武帝本紀 (Shiji 1.24) und Kap. *Fengshanshu* 封禪書 (Shiji 28.1355): 遂類于上帝，禋于六宗，望于山川，辯于群神. Die frühen Kommentare zur Stelle machen deutlich, daß bereits in der Han-Zeit nicht mehr klar war, was unter diesen Opfern genau zu verstehen war, jedoch handelte es sich wohl um „wichtige" oder „grundlegende" Opfer (*zong*).

54 道可以完全表出個人與宇宙本體之噓吸關係同時亦不遺落個人對於社會之活動及適應.

55 Xie Fuya, *Zongjiao zhexue*, 250.

fuzianismus und Buddhismus anwendet. Letztere werden zusammen – im Gegensatz zu Liang Qichao – als auf Vernunft basierend und auf das Individuum bezogen qualifiziert und im Rahmen des damaligen Religionsdiskurs gegenüber antireligiösen/antichristlichen Tendenzen in typisch religionsapologetischer Wendung als höhere Religionen strategisch von primitiver Religiosität und Aberglaube abgesetzt.[56] Xie orientiert sich hierbei offensichtlich an dem u.a. durch Liang Qichao nach China verpflanzten aufklärerisch-szientistischen Diskurs mit seiner Dichotomie von abergläubischer Religion vs. Wissenschaft bzw. Rationalität und antwortet mit einer ebenfalls aus dem Westen übernommenen aufklärerisch-liberalen Apologetik und Binnendifferenzierung von aufgeklärter bzw. vernünftiger vs. abergläubischer primitiver Religion.[57]

Über diesen Aspekt hinaus fügt Xie jedoch ein weiteres Element an, das er ebenfalls der jüngeren westlichen liberalen Tradition entnehmen konnte, und das in der chinesischen Auffassung etwas neues darstellt: So widmet Xie Fuya eines der fünf Kapitel seines umfangreichen Werks der Darstellung westlicher Theoreme zu „religiösem Bewußtsein“, Religionspsychologie sowie speziellen Phänomenen wie „Mystik“ oder „Konversion“. In der Religiosität (*zongjiaoxin* 宗教心)[58] sieht er sogar das eigentliche „Wesen“ von Religion, das auch über das von ihm persönlich vertretene Christentum hinausgehe.

Xie vertritt zugleich einen integrativen Ansatz, der zumindest die höheren Religionen in der Apologetik gegenüber den zeitgenössischen Religionskritikern vereint, in welchem die frühere Frontstellung von christlicher Mission gegenüber dem chinesischen „Heidentum“ abgelöst wurde. Dies entspricht den veränderten Frontbildungen durch die antireligiösen Debatten der Zeit wie auch dem damaligen Ansatz der Indigenisierung des Christentums unter den zeitgenössischen chinesischen christlich-liberalen Intellektuellen.[59] Einen besonderen

---

56 Ähnliches gilt für seine Behandlung der daoistischen Klassiker Laozi 老子 und Zhuangzi 莊子. Der real existierende, religiöse Daoismus wird hier hingegen kaum erwähnt; in zeitlichen parallelen Einführungswerken von christlich-chinesischen Kollegen kommt dieser besonders schlecht weg und erscheint zusammen mit Volksreligiosität und volksreligiösen Sekten auf der Stufe von Aberglaube oder primitiver Religion, s. z.B. Xie Songgao 謝頌羔, *Zongjiaoxue* ABC 宗教學 ABC (Shanghai 1928), bes. 109–111; vgl. meine Habilitationsschrift sowie meinen Artikel „‘Religion’ and ‘Superstition’“.

57 Wie oben ausgeführt, konnte die chinesische Rezeption dabei schon an antiklerikale fundamentalistische Haltungen innerhalb des Konfuzianismus gegenüber Buddhismus, Daoismus und der Volksreligion anknüpfen.

58 Xie Fuya, *Zongjiao zhexue*, 35.

59 Zu Kontext und weiteren Vertretern der „Indigenisierungsbewegung“ s. u.a. Ka-

Einfluß und ihren ausgeprägtesten Wirkungsgrad erreichten solche Schriften wie die Xies durch die Bedeutung christlicher Universitäten und die Partizipation christlicher chinesischer Intellektueller am intellektuellen Diskurs in der chinesischen Republikzeit (1912–1949).[60]

2.3 Eine traditionelle Deutung von *Zong-jiao*: Wang Binggangs 汪秉剛 *Zongjiao dagang* 宗教大綱 („Abriß der Religion(en)“) von 1923

Zusätzlich zu den beiden westlich orientierten, dem intellektuell-aufklärerischen, tendentiell religionskritischen sowie dem christlich geprägten Milieu, die durch die bisher vorgestellten Schriften repräsentiert wurden, blieb jedoch ein nicht geringer Anteil von Chinesen einem eher herkömmlichen Verständnis von *zongjiao* verhaftet, das sich allerdings ebenfalls zusätzlichen westlichen Einflüssen nicht entziehen konnte. Ein interessantes Beispiel hierfür bietet eine dritte hier ausgewählte Schrift, *Zongjiao dagang*, „Abriß der Religion“ (1923), verfaßt von Wang Binggang, das einen für die Republikzeit typischen Hintergrund einer volksreligiösen Gruppe mit konfuzianischer Prägung repräsentiert.

Auch hier lohnt zunächst ein Blick auf den Hintergrund von Verfasser und Werk: Über den Verfasser Wang Binggang wissen wir leider fast nichts; von ihm scheint nur dieses eine Werk zu existieren, sofern es sich bei dem Namen nicht um ein Pseudonym handelt.[61] Das

---

che Yip, *The Anti-Christian Movement in China, 1922–1927, with special Reference to the Experience of Protestant Missions* (Ph.D. thesis, Columbia University 1970), und Jonathan T'ien-en Chao, *The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927. A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China* (Ph.D. thesis, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania, 1986); vgl. a. Samuel Ling, *The Other May Fourth Movement. The Chinese Christian Renaisssance, 1919–1937* (PhD thesis, Temple Univ., 1981) und Katherine Kennedy Reist, *A Church for China A Problem in Self Identification, 1919–1937* (PhD thesis, Ohio State University, 1983).

60 Insgesamt dreizehn Universitäten und Colleges wurden in der Republikzeit von christlichen, vorwiegend protestantischen Missionen getragen; s. u.a. Wen-hsin Yeh, *The Alienated Academy. Culture and Politics in Republican China, 1919–1937* (Cambridge/Mass. u.a. 1990). Mehrere Auflagen des analysierten Werks von Xie Fuya wie anderer aus christlich-chinesischer Feder ähnlicher Prägung spiegeln deren hohen Verbreitungsgrad. Trotz verschiedener biographischer und oft gegensätzlicher weltanschaulicher Hintergründe fand zwischen Vertretern ganz unterschiedlicher Milieus auf intellektuellem Niveau ein reger Austausch statt.

61 Vielleicht hat er etwas mit dem einen ähnlichen Namen führenden Wang Binggan 汪秉乾 zu tun, der Militär und Verfasser einer weiteren Schrift derselben volksreligiösen Gruppe war, die hinter dem Verlag steht (s. Fan Chunwu 范純武. „*Minchu*

Werk selbst bildet deshalb die wichtigste Quelle für Informationen zum Autor. Insbesondere gibt uns jedoch der Verlag, in dem das Werk publiziert wurde, interessante Hinweise, die gleichzeitig einen Schlüssel zur Lektüre des Werks liefern: Es erschien als eines der ersten Werke der „*Daode xueshe* 道德學社“, der „Moralischen Studiengesellschaft“.[62] Unter diesem zunächst recht allgemein klingenden Namen mit programmatischem Akzent auf Moral (*daode*) verbirgt sich eine der vielen „volksreligiösen Gruppen“ oder – mit Duara – „Erlösungsgesellschaften“ (*redemptive societies*) der Republikzeit.[63] Die *Daode xueshe* war von Duan Zhengyuan 段正元 (1864–1940)[64] aus Sichuan gegründet worden, der zusätzlich zu einer konfuzianischem Ausbildung durch persönliche Unterweisung auch buddhistische sowie dann daoistische Einflüsse aufgenommen hatte. Das konfuzianische Element – deutlich faßbar in der Betonung von Moral, aber auch in der Voranstellung der Behandlung des Konfuzianismus im untersuchten Werk – hatte dabei eine gewisse Vorrangstellung.[65] Allerdings ist für solche volksreligiösen Gruppen auch ein gewisser, geradezu programmatischer „Synkretismus“ typisch, der sich in der Republikzeit über die bisherigen „Drei Lehren“ (*sanjiao* 三教) hinaus nun auf die „fünf Lehren“ oder „Religionen“ (*wujiao* 五教) bezog und diese in einer Synthese zusammenführen wollte.[66] In gewissem Sinne artikulierten diese Gruppen einen volksreligiösen allgemeinen Konsens, der mit einer längeren Tradition in der Kaiserzeit in der Republikzeit verstärkt öffentlich, auch publizistisch, in Erscheinung trat.

---

ruxue de zongjiaohua – Duan Zhengyuan yu Daode xueshe de gean yanjiu 民初儒學的宗教化－段正元與道德學社的個案研究.” [=The Religious Development of Confucianism in Early Republican China: A Case Study of Duan Zhengyuan and the Daode Xueshe]. *Minsu quyi* 民俗曲藝172 (2011). *Special Issue* „Redemptive Societies as Confucian NRMs“: 161–203, 170f); möglicherweise handelt es sich, wie die Gleichheit des ersten Zeichens des persönlichen Namens (Bing 秉) nahelegen könnte, um einen Verwandten derselben Generation.

62 Oder „Gesellschaft zum Studium der Moral“ (*Daode xueshe*).

63 Prasenjit P. Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham 2003); zu religionspolitischen Aspekten und der Verfolgung vieler dieser Gruppen in der Republikzeit s.a. Nedostup, *Religion*.

64 Zu biographischen Daten s. Fan Chunwu, *Minchu ruxue de zongjiaohua*: 164f.

65 So erscheint etwa auch heute Material zu Duan auf der Webseite www.confucius 2000.com, und er wird dort als ein *daru* 大儒, ein bedeutender Konfuzianer, bezeichnet.

66 Zum Fünf-Lehren-„Synkretismus“ dieser volksreligiösen Gruppen s. u.a. das Beispiel der ebenfalls aus der Republikzeit stammenden und heute in Taiwan weit verbreiteten Gruppe Yiguandao 一貫道 in Philip Clart, „Jesus in Chinese Popular Sects“. In *The Chinese Face of Jesus Christ*, hrsg. von Roman Malek, Bd. 3 (Sankt Augustin / Nettetal 2007), 1315–1333.

Aus dieser speziellen Gruppe haben wir nun mit dem vorzustellenden Werk einen sehr frühen „Abriß zur Religion“, oder – wie wir vielleicht in diesem Zusammenhang wörtlicher sagen sollten: – „Abriß zu *zong-jiao*“. Es behandelt systematisch die „fünf Religionen“ oder „fünf Lehren“ (*wujiao*) Konfuzianismus, Buddhismus, Daoismus sowie Christentum und Islam (in dieser Reihenfolge) unter Einschluß der Biographien der Religionsgründer („Stifter“, *jiaozhu* 教主) und den jeweiligen Hauptinhalten.

Als problematisch erwies sich dabei erneut die Frage, wie man diese Lehren trotz ihrer Verschiedenheiten mit ihrem jeweils geringeren oder stärkeren Bezug zu Gott oder Göttern miteinander unter einen Hut – bzw. einen Begriff – bekommen könnte. Mit dieser Frage setzt sich Wang nun in seiner Einleitung in bewußter, aneignender Verwendung des neu in den chinesischen Diskurs aufgenommenen Ausdrucks *zongjiao* auseinander, indem er deutlich anders als Liang und Xie mit Hilfe traditioneller Sprach- und rhetorischer Formulierungsmuster die Zeichen *zong* und *jiao* indirekt, nämlich durch deren kontextuelle Verwendung, interpretiert.

Hilfreich war dabei für Wang die in konfuzianischen Kreisen dieser Zeit (wie bei Kang Youwei) getroffene Unterscheidung zwischen *rendao* und *shendao* (den auf die Mitmenschen bzw. Götter bezogenen Weg), an die er offensichtlich anknüpft. Zugleich bezieht er sich wie schon Xie Fuya explizit auf das klassische Zitat aus dem Yijing „[*shengren yi*] *shendao shejiao*“ („[Die Weisen des Altertums] lehrten [die Moral] mit Hilfe des theistischen Weges“). Mit diesem Zitat war schon im kaiserlichen China die Billigung der religiöse Volkstradition bzw. sogar Förderung und Kanonisierung volksreligiöser Kulten von Göttern begründet worden.[67]

Bei Wang wird hier nun auf diese Weise der theistische Aspekt bzw. die „theistischen Lehren“ (bzw. Religionen) Christentum und Islam als Teil der zu integrierenden „Fünf Lehren“ eingeholt, wobei

---

67 Vgl. u.a. Qitao Guo, *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou* (Stanford 2005), 353, mit Bezug auf dieses Konzept unter Verwendung einer positiven Äußerung Wang Yangmings zum bekannten religiösen Theaterstück Mulian 目蓮 („Mulian Rescues His Mother [from the Underworld]“); s.a. Tak-hung Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati* (Honolulu 1998), 242 mit einem expliziten Bezug auf Ji Yun 紀昀 (1724–1805); zu einem späten, kritischen Artikel in der Zeitung Shenbao 申報 (vom 19. Juni 1878) unter dem Titel „*Shendao bian*“ 神道辯 („A Discussion of the Politics of Cults“) betreffend einer weiteren Kanonisierung des in diesen Kreisen verehrten Guandi 關帝 s. Goossaert, „1898. The Beginning of the End“, 326.

jedoch der für China wichtige und im *jiao*-Begriff inhärente Erziehungsaspekt als Fokus beibehalten wurde. Wang Binggang geht in kreativer Weise dabei noch einen Schritt über die bisherige binäre Unterscheidung von „*rendao*“ (humanistischer Weg; Konfuzianismus) und „*shendao*“ (theistischer Weg, andere Lehren/Religionen) hinaus und findet für jede der fünf Lehren eine eigene Formulierung; dabei wird auch das *zong* aus *zongjiao* als Bedeutungsbestandteil in eigener Deutung eingeholt und erklärt:

In seiner Einleitung formuliert Wang in typisch chinesischer parallelistischer Manier in klassischem Chinesisch:

> Der Konfuzianismus[68] hat den „auf die [Mit]menschen bezogenen Weg“ (*rendao*)[69] als [seine] wichtigste Grundlage (*zong* 宗);[70] er fördert und erhellt den auf die Menschen bezogenen Weg; er ist die Ideologie (*zhuyi* 主義) des auf die Menschen bezogenen Weges.[71]
>
> Der Buddhismus hat den Weg der im Menschen immanenten [Buddha]natur (*xing* 性) als [seine] wichtigste Grundlage (*zong*); er verkündet den auf die immanente Buddhanatur bezogenen Weg; er ist die Ideologie (*zhuyi*) des auf diese Natur bezogenen Weges.
>
> Der Daoismus hat den Weg des Himmels (*tian* 天, Kosmos, Natur, Universum) als [seine] wichtigste Grundlage (*zong*); er verkündet den auf den Himmel bezogenen Weg; er ist die Ideologie (*zhuyi*) des auf den Himmel bezogenen Weges.
>
> Was [nun die Lehre] Jesu (d.h. das Christentum) betrifft: Sie hat Shangdi (Gott)[72] als wichtigste Grundlage (*zong*); sie predigt missionierend den

---

68 Oder wörtlich: die Ru 儒-Tradition (Ru-Lehre).

69 *Rendao* wird hier mit der im Deutschen komplizierten Wendung „auf die Mitmenschen bezogenen Weg“ übersetzt, da hier als Gegensatz zu *shendao* der primäre Bezug des Handelnden auf die menschliche Welt oder Gesellschaft statt auf Götter gemeint ist. Üblich ist sonst oft eine verkürzende und in diesem Kontext eher irreführende Wiedergabe als „Weg der (des) Menschen“ vs. „Weg der Götter“. Zudem möchte ich hier die allzu modern anmutende Übersetzung als „humanistisch“ zunächst vermeiden, da *rendao* hier zuerst für ein traditionelles Konzept steht, das erst im übernächsten Schritt im modernistischer Weise zu einem -ismus (*zhuyi*) erklärt wird.

70 Hier im logischen Kontext zunächst Grundlage und Schwerpunkt der Lehre, implizit aber auch dessen „Ziel“.

71 Oder wie man diese sehr moderne Wendung im Chinesischen auch übersetzen könnte: den „Humanismus“.

72 Der Name der als oberster Gott oder „Hochgott“ interpretierten höchsten Ahnengottheit der Shang-Dynastie aus den klassischen Schriften, der von Missionaren und bis heute in der protestantischen Bibelübersetzung als neben der konkurrierenden Übersetzung *shen* 神 für den christlichen Gottesnamen erscheint; vgl. Zetzsche, *The Bible in China*, und die zeitnahe Schrift Wang Zhixins 王治心, *Zhongguo lishi de shangdiguan* 中國歷史的上帝觀 (Die Gottesidee im Wandel der chinesischen Geschichte) (Shanghai: Zhonghua jidujiao wenshe, 1926).

> Weg Gottes (*Shangdi zhi dao*); sie ist die Ideologie (*zhuyi*) des Shangdi.[73]
>
> Was den Islam betrifft: Er legt als seine wichtigste Grundlage (*zongshu*) den Weg des wahren Herrschers (*zhenzai*; Allah) dar; er entfaltet den Weg des Herrn (*zhudao*); er ist die Ideologie (*zhuyi*) des wahren Herrschers[74].[75]

Auf diese Parallelismen folgt unmittelbar ein diese in ihrer Verschiedenheit wieder in einer Einheit unterordnender Absatz mit programmatischer Qualität im Sinne der Fünf-Lehren-Ideologie: „Wenn man ihre Lehrinhalte zusammenfaßt, so sind die Unterschiede klein, die Gleichheiten groß; ihre Lehren bestehen zum größten Teil in der moralischen Praxis. ... Man sollte die fünf Lehre zu einer zusammenschmelzen."[76]

Schon die sprachliche Formulierung unterscheidet sich deutlich von den Argumentationsweisen Liang Qichaos und Xie Fuyas. Wir finden hier mit den fünf – auch im originalen Schriftbild parallel gesetzten und dadurch abgehobenen – Zeilen stilistisch sehr schöne chinesische Parallelismen vor, die sehr typisch für den vormodernen chinesischen Schriftstil (*Wenyanwen*) sind. Diese sind allerdings am Schluß in interessanter Weise angereichert durch modernistische –ismen-Formulierungen (*-zhuyi*, u.a. „Humanismus").[77]

Aber auch der traditionellere *dao*-Begriff wird – wie bei Xie Fuya – aufgenommen, und zwar in allen Satzgliedern mindestens einmal und durch verschiedene Entfaltungen und Interpretationen der jeweiligen *zong-jiao* – hier geradezu zu verstehen als eine auf einen Gründer zurückgehende „Traditionslinie" – erläutert und zugeordnet. Dabei werden jeweils für die Tradition als typisch wahrgenommene Formulierungen aufgenommen. Nach den wichtigsten Charakteristika (wie

---

73 *Shangdi zhuyi* 上帝主義, „Shangdiismus"; gemeint ist der Theismus eines obersten und alleinigen Gottes, also kontextuell der christliche Monotheismus.

74 *Zhenzai-zhuyi* 真宰主義, „Allahismus", also hier implizit der Monotheismus muslimischer Prägung.

75 Wang Binggang, *Zongjiao dagang*, 8:
儒以人道為宗。倡明人道。為人道主義.
佛以性道為宗。弘揚性道。為性道主義。
道以天道為宗。闡發天道。為天道主義。至於
耶穌。以上帝為宗。宣傳上帝之道。為上帝主義。至於
回教。宗述真宰。發揮主道。為真宰主義。

76 Wang Binggang, *Zongjiao dagang*, 8: „綜其教義，小異大同。其學多在道德作用說。... 宜合五教而一爐冶之..."

77 Parallel dazu wären in der Übersetzung andere neuartige -ismen zu kreieren, was nicht immer ganz leicht fällt („Shangdiismus", „Allahismus"), aber das Kreative dieser Wortschöpfungen im Chinesischen widerspiegelt.

rendao, Buddhanatur etc.) folgen entsprechende Verben (z.B. den Buddhismus „verbreiten“ (*hongyang* 弘揚), das Christentum „predigen“ bzw. „missionierend verkünden“ (*xuanchuan* 宣傳). Es handelt sich bei diesen Parallelismen jedenfalls um eine rhetorische Form, die im chinesischen Kontext, besonders in traditionelleren Milieus, zugleich auch argumentativen Charakter besitzt.[78]

Der Religions- oder *zongjiao*-Begriff, um den es uns hier geht, wird hier in erstaunlichem Maße noch in den 1920er Jahren indigen verstanden und auf die fünf ausgewählten Lehren bzw. Religionen unter bewußter Wahrnehmung ihrer Verschiedenheit entfaltend angewandt. Zur Hilfe kommt dabei die gerade im damaligen Diskurs präsente Formel *shendao shejiao* 神道設教, bzw. das Gegensatzpaares *rendao-shendao*, das hier nun um entsprechende Formulierungen angereichert und variiert angewandt wird. Auch im folgenden bleibt diese indigene, auf moralische *jiao*-Erziehung abzielende und die Frage nach Gottes- (oder Transzendenz-)Bezug klar unterordnende Definition dominant. Die Bestimmung des Neologismus *zong-jiao* kommt dabei ohne direkten Rückbezug auf den westlichen Begriff Religion aus; allerdings bedeutet allein die Integration der stark theistisch ausgelegten „Religionen“ Christentum und Islam (als Teil nun der Fünf Lehren, *wujiao*), aber auch das diskursive Eingehen auf den neuen Ausdruck *zongjiao* eine Form der adaptiven Aneignung, um die hier gerungen und die in geradezu kreativer Weise unternommen wird.

In den folgenden Abschnitten der Einleitung wird dieser Ansatz noch durch die Diskussion zusätzlicher Elemente erweitert, die neben traditionell chinesischen auch bewußt westliche Aspekte repräsentieren und allesamt dem zeitgenössischen chinesischen Diskurs entstammen.

So wird in einem weiteren Abschnitt die genannte traditionelle Formel *shendao shejiao* kombiniert mit dem neuen Konzept von „Glaube“ (*xinyang* 信仰), und es folgt je ein Abschnitt zu *zongjiao* und Wissenschaft (*kexue* 科學), ein allgegenwärtiges Thema der Debatten der Zeit, zu *zongjiao* und Philosophie, ja sogar zu *zongjiao* und Evolutionstheorie (*jinhualun* 進化論) – alles typische Themen der religionskritisch geprägten Debatten der Zeit.[79] Diese werden in sehr

---

78 Vgl.a. Joachim Gentz, „Zum Parallelismus in der chinesischen Literatur“. In *Parallelismus membrorum*, hrsg. von Andreas Wagner (Fribourg; Göttingen 2007), 241–269.

79 Vgl.a. damalige populäre Titel wie der von Wu Yaozong übersetzte Titel von Dewey „*Kexue de zongjiaoguan* 科學的宗教觀“ („A Scientific view of religion“, Originaltitel: „A common faith“).

indigenisierter Form diskutiert.[80] Neben einer eher indigen gegründeten Diskussion der buddhistischen Theorie des karmischen Kausalzusammenhanges (im Abschnitt „*yinguo yinyuan lun* 因果因緣論"), einem Thema, das trotz seiner deutlichen buddhistischen Wurzeln bereits Eingang in den volksreligiösen *common sense* gefunden hatte und vor allem dem Zweck der Moral untergeordnet wurde, und einem Vergleich der Ähnlichkeiten und Unterschiede von Konfuzianismus und Daoismus (*Lao-Zhuang Kong-Meng tongyibian* 老莊孔孟同異辨) folgen außerdem je ein Absatz zur Diskussion über die „Seele" (*linghunlun* 靈魂論) und zur Diskussion der Existenz eines obersten Gottes (*you zhuzai lun* 有主宰論), die ihrerseits deutlich durch die neuhinzugekommenen „Religionen" (Christentum und Islam) motiviert sind.

Noch wichtiger für unsere Frage nach dem Ausdruck *zongjiao* selbst ist aber das Verständnis und die weitere Verwendung von *zong*: *Zong* erscheint bereits im oben vorgeführten Absatz als „wichtigste Grundlage" einer Tradition, das, wodurch sie sich als ihr Spezifikum und in ihrer jeweiligen Eigenart definiert. Weiter unten findet sich allerdings noch ein weiterer Gebrauch anhand der traditionellen organistisch-metaphorischen *benmo* 本末 (Wurzel-Zweige)- und der *tiyong* 體用 (Substanz-Anwendung)-Formel: *zong* sei die Wurzel, bzw. die Substanz, die jeweilige Lehre (*jiao*) deren „Zweige" oder „Anwendung". Mit Hilfe der je eigenen Grundlage (*zong*) erfolge jeweils die moralische Erziehung (*jiao*). *Zong* und *jiao* ergänzten und vollendeten so einander. In einer weiteren Wendung werden wieder die Lehren auf die entsprechenden Lehrgründer bezogen.[81] *Zong* und *jiao* ständen dabei, obwohl es Unterschiede gebe, schließlich nie in Widerspruch zueinander, letztlich seien sie eines Wesens, nur in der Anwendung in der Praxis seien sie viele, die sich untereinander unterschieden (*ti zhi yi er yong wan duan* 體之一而用萬端). So gebe es ja auch – heißt es nun wieder in einem anderen Gebrauch von *zong* – innerhalb einer Lehre verschiedene Schulrichtungen (*zongpai zhiliu* 宗派支流), wie die zehn „Schulen" (*zong*) des Buddhismus, die dann noch weiter unterteilt seien und doch alle noch – wie verschiedene Teile einer Pflanze – Teile der Lehre Śākyamunis seien.[82]

---

80 Eine genauere Untersuchung dieser Passagen und des gesamten Werks wird zu einem späteren Zeitpunkt folgen.

81 Wang Binggang, *Zongjiao dagang*, 14.

82 Vgl. ältere buddhistische Verwendungen, in denen *zong* für die auf einzelnen Schulhäupter zurückgehenden Lehrrichtungen innerhalb der einen Lehre (*jiao*) des Buddha selbst stehen, s. Tarocco, "*The Making of 'Religion' in Modern* China"; Tarocco und Barrett, "East Asian Religion Unmasked"; Chen, *Confucianism Encoun-*

Zusammenfassend kann man zu diesem Werk sagen: Der darin präsentierte Entwurf eines Abrisses der „Religionen“, oder besser: von *zong-jiao*, verrät immer noch eine starke Orientierung am Paradigma von *jiao* im vormodernen, konfuzianisch geprägten Sinne und sollte darum wohl eher nicht als „Abriß der Religion(en)“ übersetzt werden, sondern, wenn dies auch etwas umständlich klingen mag, als „Abriß zu den Lehren, die auf den verschiedenen Grundlagen (der Schul- und Lehrtraditionen) basieren, aber alle auf eines (nämlich moralische Bildung) hinauslaufen und damit *zong-jiao* sind“. In diesem Sinne wäre *zongjiao* hier sogar singularisch zu fassen im Sinne einer neuen und von der *Daode xueshe* propagierten integrierenden (Meta-)Lehre *zongjiao*, die mit den traditionellen Drei Lehren (*sanjiao*) nun auch Christentum und Islam mit weiteren Elemente in kreativer Weise inkorporiert. Diese Auffassung und Verwendung von *zongjiao* entspräche jedoch keinem formalen, funktionalistischen, sondern sehr deutlich einem substantiellen Religionsbegriff.

3 Zusammenfassung und Ausblick

Zongjiao einfach als „neutralen“ Übersetzungsbegriff für das westliche „Religion“ zu verstehen, hieße die Problematik eines auf chinesische Schriftzeichen bezogenen Denkens, ja der Problematik des Übersetzens allgemein – im Sinne von Liu als translingualer Praxis des Aneignens und Adaptierens im Kontext heimischer Diskurse – zu verkennen. Gerade in der Verwendung bedeutungstragender chinesischer Zeichen bleibt auch in Neuprägungen von Neologismen eine ältere Begriffsgeschichte präsent und für Leser und Nutzer der Zeichen mit entsprechendem kulturellem Hintergrund zugriffsfähig und reflektierbar. Dieser Artikel hat darum bewußt auf Beispiele fokussiert, in denen chinesische Assoziationen der benutzten Zeichen – besonders des unklareren in der Bedeutung offeneren *zong* – reflektiert und transparent gemacht werden.

Anhand der hier kurz dargelegten Positionen bekommen wir darum Einblick in indigene aneignende Interpretationen des neuen Ausdrucks *zongjiao* („Religion“), die zugleich Reinterpretationen der eigenen Tradition im Licht dieses in je verschiedener Version neu verstandenen modernen chinesischen „Religionsbegriffs“ darstellen.[83]

---

ters Religion; Nedostup, *Religion*, 23.

[83] Vgl. Ludwig Wittgensteins vielzitierter Satz „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (Philosophische Untersuchungen [PU], 43).

Diese Aneignungen reflektieren in ihren jeweiligen Varianten die rezeptionell bedeutsamen Diskurse ihrer Zeit und machen als Besonderheit dieser Beiträge das Verständnis der genutzten bedeutungstragenden chinesischen Zeichen greifbar. Alle drei Vertreter sind zudem kaum als *passive* Opfer eines hegemonialen westlichen Sprachkolonialismus zu verstehen, sondern sie agieren ganz bewußt interpretierend und mit Rückgriff auf die eigene Tradition – ohne diese allerdings statisch festzuschreiben oder nur in Formeln perpetuierend zu wiederholen.

Dabei zeigt sich, daß auch noch in den 1920er Jahren keineswegs ein einheitliches Verständnis von dem herrscht, was denn *zongjiao* sei, und inwiefern man den Begriff indigen nach chinesischer Etymologie der beiden Zeichen und zugleich im Licht importierter westlicher Vorstellungen (Rationalität, Glaube, religiöse Erfahrung, etc.) verstehen solle.

Konkret markieren die drei vorgestellten Positionen so jeweils drei Versionen; alle Verfasser haben leicht abweichende biographische Hintergründe mit verschiedenen transnationalen (bzw. transkulturellen) Bezügen,[84] allerdings lassen diese sich nicht einfach auf einen eher konfuzianischen oder eher christlichen Hintergrund zurückführen, sondern erweisen sich als je individuelle Aneignungsversuche: So wandte Liangs Mentor Kang Youwei anders als ersterer *zongjiao* auch weiter positiv auf den Konfuzianismus an. Anders als der protestantisch-liberale Religionsphilosoph Xie Fuya, der diese Übersetzung von „Religion“ noch 1928 kritisierte und den Begriff *dao* vorgezogen hätte, hatten die meisten christlichen Vertreter kein Problem mit der Übernahme des Ausdrucks *zongjiao*. Zusammengenommen hielten allerdings alle drei hier vorgestellten Vertreter einschließlich Xie Fuyas an einem dezidiert konfuzianischen Hintergrund fest, den jeder von ihnen in Herausforderung mit dem Westen jedoch in jeweils spezifischer Weise abwandelte und variierte.

In dieser Gemeinsamkeit repräsentieren die drei ausgewählten Fallbeispiele jedoch drei wiederum unterschiedliche Ansätze, die gemeinsam den Diskurs beförderten, in dem sich die translinguale Aneignung und komplexe Anreicherung im Kontext der späten Kaiser- und frühen Republikzeit ereignete. Wir finden allein hier bereits eine Vielzahl von Verständnissen von *zongjiao*, die sich je unterschiedlich auf eine bestimmte Rezeption westlicher Religionsbegriffe beziehen

84 Im Fall Liangs und Xies direkt greifbar in deren Aufenthalten in Japan, bzw. den USA, bei Wang dagegen in indirekter Form durch die bereits in China wirksamen Rezeptionen europäisch-westlicher Vorstellungen und Begriffe.

lassen. Dabei handelt es sich einmal bei Liang Qichao um eine radikal modernistische, religionskritische und szientizistische Definition, die sich so oder ähnlich auch in den 1920ern – oder später besonders bei den Marxisten – finden läßt. Sie ist in besonderer Weise christentumskritischer, szientizistischer Literatur geschuldet, die aus dem Westen rezipiert wurde. In ihr wird Religion mit „abergläubischer Verehrung“ identifiziert, sowie durch Jenseitsbezug, Idee einer Seelen, Riten und nicht zuletzt durch „Glauben“ im Gegenüber zu Vernunft und Weltbezug definiert. *Zong* erscheint bei Liang zum einen nur übernommen als Wortteil der japanischen Prägung von *shūkyō* / *zongjiao*, andererseits jedoch, wenn auch unerläutert, in der Definitionsformel als „(abergläubische) Verehrung“ (*mixin zongyang*). Die zweite Position, die Xie Fuyas, ist zwar auch westlich geprägt, führt dabei jedoch vor allem die Argumente der christlich-apologetischen Gegenseite aus dem (nach)aufklärerischen westlichen Diskurs ein, nicht zuletzt in Aufnahme damaliger westlich theologisch-liberaler und religionswissenschaftlicher Theoreme wie religiöse Erfahrung, religiöses Bewußtsein und Mystik. Zugleich ist sie in der Situation der 1920er Jahre durch die zeitgenössischen intellektuellen Debatten zu Wissenschaft, Rationalität und Individualität sowie die Ausbildung einer innerchristlichen chinesischen Indigenisierungsbewegung geprägt. Obwohl ein christlicher Vertreter, zeigt sich Xie darum mit dem scheinbar „westlichen“ *zongjiao*-Begriff – als „unglücklichsten“ Übersetzungsbegriff seit dem Beginn des Einflusses des Westens überhaupt – unzufrieden, da er im Chinesischen und im Licht der klassischen Zitate *[shengren yi] shendao shejiao* sowie *yin yu liuzong* zwar den theistischen Aspekt einfange, aber kaum mehr als ein Verehren und Opfern gegenüber einem oder mehreren Göttern (bzw. Geistern) bedeute und damit einerseits weder den atheistischen Buddhismus noch den agnostizistischen Konfuzianismus richtig abdecken könne, noch andererseits mystische Erfahrung (*shenqi jingyan*) oder ethisches Verhalten mit umfasse. Er präferierte darum den indigenen, von ihm jedoch auch im Licht westlicher Begriffe (Individuum, Kosmosbezug vs. Gesellschaftsbezug etc.) interpretierten *dao*-Begriff als mögliches Äquivalent zu „Religion“. Dies entspricht nicht nur dem Ansatz einer Indigenisierung des chinesischen Christentums, sondern auch durchaus der Tatsache, daß Missionen und Missionsschule etwa in China lange bewußt den *dao*-Begriff adaptiert hatten, einerseits als Übersetzung des *logos*-Begriffs im Johannesevangelium, andererseits aber auch als *daoxue* (oder „*shengdaoke* 聖道科“) zur Bezeichnung der Theologie. Xie sieht den Ausdruck allerdings als schon zu etabliert an, um ihn abschaffen zu können, und außerdem, reflektiert Xie in

einer Art Abgrenzungsproblematik, sei der *dao*-Begriff schon durch den (religiösen) Daoismus (*daojiao* 道教) besetzt.

Wang Binggang schließlich bietet noch 1923 eine weitere indigene, man darf sagen: „konfuzianisch-synkretistische" Variante an, die den *zongjiao*-Begriff im Sinne des zum Teil noch am konfuzianischen Paradigma geprägten *jiao*-Begriffs sowie angereichert durch die rezenten Religionsdebatten aufnimmt. Wie bei Xie nimmt er dabei die Formel (*shengren yi*) *shendao shejiao* auf, analysiert den Begriff jedoch nicht mit exegetischem Rückbezug auf die Klassiker, sondern variiert sie im Sinne des *sanjiao*-Paradigmas von vielen Lehren (*jiao*) oder Wegen (*dao*). Er differenziert – der Interpretationslinie Kang Youweis folgend und diese noch ausbauend – zwischen einem konfuzianischen *rendao*, daoistischen *tiandao*, buddhistischen *xingdao*, und zusätzlich angefügt auch den (mono)theistischen Wegen (*dao*) von Christentum und Islam, die allesamt jedoch trotz verschiedener Grundlagen (*zong*) durch ein gemeinsames Interesse an moralischer Lehre (*jiao*) als Ziel verbunden werden.

Obwohl heute *zongjiao* geradezu als diskursiver Schlüsselbegriff fest etabliert erscheint und aus den öffentlichen, politischen, religiösen wie akademischen Debatten nicht mehr wegzudenken ist, ist auch der etymologische Rückgriff und, damit teilweise verschränkt, der Versuch „Religion" (*zongjiao*) grundlegend anders, nämlich gemäß den indigenen semantischen Strukturen zu verstehen, nicht gänzlich abgetan, ja, diese scheinen in neuester Zeit geradezu eine Konjunktur zu erleben. So wird nicht nur in der westlichen Wissenschaft erneut über die Wege der Entstehung und Deutung des modernen *zongjiao*-Begriffs und dessen vormoderne Vorgeschichte nachgedacht, sondern auch in den aktuellen chinesischen Diskussionen lassen sich prominente Positionen finden, die *zongjiao* auch gerade aus den chinesischen indigen Wurzeln – ohne Bezug auf westlichen Einfluß – verstehen und so mit Bezug zu ihrer eigenen Tradition aneignen wollen. Im Werk des einflußreichen Religionswissenschaftlers und Christentumsforschers der Nach-Kulturrevolution-Generation He Guanghu 何光滬 (*1950) *Duoyuanhua de Shangdiguan* („Pluralized Ideas of God") von 1991 findet sich so beispielsweise bereits der Rückgriff auf die traditionelle Formel *shengren yi shendao shejiao*.[85] Zu nennen ist aber auch der Konfuzianismusforscher Li Shen 李申, der seinem bekannten Mentor Ren Jiyu 任繼愈 (1916–2009) folgend, und ebenfalls mit Rückgriff auf die genannte Formel, Konfuzianismus zwar als Religion einordnet, ihn

[85] He Guanghu 何光滬, *Duoyuanhua de Shangdiguan* 多元化的上帝觀 [Pluralized Ideas of God] (Guiyang 1991), 1.

jedoch umso mehr kritisiert.[86] Auch im gegenwärtigen chinesischen Buddhismus ließen sich ganz eigene, u.a. komparative oder dialogische Auseinandersetzungen mit dem *zongjiao*-Begriff finden, die gerade auch indigene Vorstellungen einfließen lassen, wie etwa Ansätze in Taiwan, u.a. bei Meister Shengyan 聖嚴 (1931–2009)[87], oder in einem von Meister Hsin Tao [Xindao] 心道 vom Ling Jiou Mountain [Lingjiushan] 靈鷲山 organisierten und eingerichteten „Museum of World Religions“ (*Shijie zongjiao bowuguan* 世界宗教博物館)[88] mit seinem buddhistischen Hintergrund und konzeptionellen Bezug auf das Wahrheitskonzept des Avataṃsaka-sūtra zeigen.[89] Nicht zuletzt ist heute die *shendao-shejiao*-Formel aber auch in Kontinuität zu Wang Binggangs Beispiel in legitimierenden Argumentationsweisen einer volksreligiösen Gruppe wie Yiguandao auf Taiwan präsent. Die translinguale Praxis der Übersetzung und Adaptation – und damit die Versuche der (Wieder)Aneignung des *zongjiao*-Begriffs nach den Brüchen der Vergangenheit geht also in der Gegenwart weiter.

Literaturverzeichnis

App, Urs. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

Bastid-Bruguière, Marianne. „*Liang Qichao yu zongjiao wenti* 梁啟超與宗教問題“ [Liang Qichao and the Problem of Religion]. *Tôhô gakuhô* 70 (1998): 329–373.

Breckenridge, Carol Appadurai und Peter van der Veer (Hgg.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Phila-

86 Vgl. für Li Shen 李申 u.a. seinen Titel Li Shen (Hg.), *Ru jiao, Kong jiao, sheng jiao, san jiao cheng ming shuo : fu „Zong jiao“ cheng ming shuo, „Shen dao she jiao“ lun* 儒教、孔教、聖教、三教稱名說 : 附「宗教」稱名說, 「神道設教」論 (Beijing 2009). Inzwischen findet sich die Deutung des Konfuzianismus mit Hilfe von *shendao shejiao* auch in diversen Internetbeiträgen.

87 U.a. in einem Werk zur vergleichenden Religionswissenschaft: *Bijiao zongjiaoxue* 比較宗教學, hrsg. von Meister Sheng Yen (Shengyan 聖嚴) (Taibei 1969). Von Shengyan findet sich jedoch auch ein Artikel zur Verortung des Buddhismus mit Bezug auf die *shendao shejiao*-Formel: Shengyan 聖嚴, *Xuefo qunyi* 學佛群疑 (Taibei 1999) (auch: The Society for Buddhist Education for Modern Time / Fojiao xiandai jiaoyu xuehui 佛教現代教育學會, http://buddhawaynet.blogspot.com/2009/12/blog-post_4952.html).

88 http://www.mwr.org.tw/.

89 S. Annette Wilke und Esther-Maria Guggenmos (Hgg.), *Im Netz des Indra: Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik* (Wien u.a. 2008).

delphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
Chan, Tak-hung Leo. *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
Chao, Jonathan T'ien-en. *The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927. A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China*. Ph.D. thesis, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1986.
Chen Hsi-yuan [Chen Xiyuan 陳熙遠]. *Confucianism Encounters Religion. The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*. Ann Arbor: UMI, Ph.D. dissertation, Harvard 1999.
Chen Hsi-yüan [Chen Xiyuan] 陳熙遠. *„Zongjiao – yige Zhongguo jindai wenhuashi shang de guanjianci* 宗教—一個中國近代文化史上的關鍵詞 / 'Zongjiao/Religion': *A Keyword in* the Cultural History of Modern China". *Xinshixue* 新史學 13, no. 4 (Dez. 2002): 37–65.
Chen Zengju 陳曾矩. *Lunshu* 倫書. Shanghai: Shenjiang 申江, 1917.
Cheng, Pei-kai, Michael Elliot Lestz und Jonathan D. Spence. *The Search for Modern China: A Documentary History*. New York: Norton, 1999.
Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Choe, Chong-Sok. „Zong-jiao als Äquivalent des Religionsbegriffs im chinesischen Kulturkreis." *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* (MARG) 9 (1994): 31–40.
Clart, Philip. „Jesus in Chinese Popular Sects". In *The Chinese Face of Jesus Christ, hrsg. von* Roman Malek, Bd. 3. Monumenta Serica Monograph Series 50/3. Sankt Augustin: Monumenta Serica / Nettetal: Steyler Verlag, 2007: 1315–1333.
Dewey, John. *Kexue de zongjiaoguan* 科學的宗教觀. Übers. von Wu Yaozong 吳耀宗. Shanghai: Qingnian xiehui shuju, 1936.
Duara, Prasenjit P. *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
Fan Chunwu 范純武. *„Minchu ruxue de zongjiaohua – Duan Zhengyuan yu Daode xueshe de gean yanjiu* 民初儒學的宗教化一段正元與道德學社的個案研究". [=The Religious Development of Confucianism in Early Republican China: A Case Study of Duan Zhengyuan and the Daode Xueshe]. *Minsu quyi* 民俗曲藝172 (2011). *Special Issue* „Redemptive Societies as Confucian NRMs": 161–203.
Gentz, Joachim. „‚Im Anfang war das Dao'. Die Bibel im Reich der Mitte". In *Die Bibel: Entstehung – Botschaft – Wirkung*, hrsg. von Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004: 171–207.
Gentz, Joachim. „Zum Parallelismus in der chinesischen Literatur". In *Parallelismus Membrorum*, hrsg. von Andreas Wagner. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007: 241–269.
Goldfuß, Gabriele. „Der moderne chinesische Buddhismus zwischen Erneuerung und Neuschaffung seiner Tradition." In *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China*, hrsg. von Christiane Hammer

und Bernhard Führer. Dortmund: project Verlag, 1997: 195–206.
Goossaert, Vincent. „*1898. The Beginning of the End for Chinese Religion*?“ *The Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 307–335.
Guo Qitao. *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
He Guanghu 何光滬. *Duoyuanhua de Shangdiguan* 多元化的上帝觀 [Pluralized Ideas of God]. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1991.
Hockx, Michel. „Lydia H. LIU, Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937 ...“. *China Information* 11, no.1 (1996): 139–146.
Kang Youwei 康有為. *Kang Nanhai xiansheng wenji* 康南海先生文集. Taibei: Wenhai chubanshe, 1975.
Kang Youwei 康有為. *Ouzhou shiyi guo youji erzhong* 歐洲十一 國游記二種 [Aufzeichnungen der Europareise von 1904], orig. publ. 1905, hrsg. von Zhong Shuhe 鍾叔河. Changsha: Yuelu shushe 嶽麓書社, 1985.
Ketelaar, James. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
King, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and „The Mystic East“*. London u.a.: Routledge, 1999.
Kleine, Christoph. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010): 3–38.
Lackner, Michael. „Ex Oriente Scientia? Reconsidering the Ideology of a Chinese Origin of Western Knowledge“. *Asia Major* 21 (2008): 183–200.
Legge, James. *The Chinese Classics, vol. III: The Shoo King*, 2. verbess. Aufl. Hongkong: Hong Kong University Press, 1960.
Li Shen 李申. *Rujiao, Kongjiao, Shengjiao, Sanjiao chengming shuo, „Shendao shejiao“ lun* 儒教、孔教、聖教、三教稱名說:附「宗教」稱名說,「神道設教」論. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe 北京圖書館出版社, 2009 (*Rujiao ziliao leibian congshu* 儒教資料類編叢書 1).
Liang Qichao 梁啟超 [1902]. „*Baojiao fei suoyi zun Kong lun* 保教非所以尊孔論.“ In *Liang Qichao xuanji* 梁啟超選集. Beijing: Zhongguo Wenlian chubanshe 中國文聯出版社, 2006: 76–86.
Ling, Samuel. *The Other May Fourth Movement. The Chinese Christian Renaisssance, 1919–1937*. Ph.D. thesis, Temple University, 1981.
Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
Malek, Roman. *Das Tao des Himmels: Die religiöse Tradition Chinas*. Freiburg: Herder, 1996.

Masini, Federico. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Towards a National Language: The Period from 1840 to 1898*. Berkeley: Journal of Chinese Linguistics, 1993 (Monograph Series 6).

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago u.a.: University of Chicago Press, 2005.

Meyer, Christian. *Die chinesische Entdeckung der Religionsgeschichte. Studien zur Rezeption westlicher Religionswissenschaft in China 1912–1949* (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität Erlangen-Nürnberg 2012).

Meyer, Christian. „'Religion' and 'Superstition' in Introductory Works to Religious Studies in Early Republican China". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 103–125. „*Special Issue Defining Religion, Defining Heresy in Modern East Asian Religions*", hrsg. von Hans Martin Krämer.

Meyer, Christian. „Xie Fuya as a Contributor to Religious Studies in China in the First Half of the 20th Century". *Ching Feng* 9,1–2 (2008–2009): 23–50.

Nedostup, Rebecca Allyn. *Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China*. Ph.D. thesis, Columbia University, 2001.

Oh, Kang-nam. „The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China". *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報 13 (2000): 277–297.

Peng Guangyu 彭光譽 (Pung Kwang Yu). *Shuo jiao* 說教. [Beijing]: Liulichang wenguang zhai 琉璃廠文光齋, 1896.

Pung Kwang Yu (Peng Guangyu). „Confucianism". In John Henry Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893*. 2 Bde. Chicago: Parliament Publishing Company, 1893: 374–439.

Richard, Timothy (Übers.). *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine: The New Buddhism*. Shanghai: Christian Literature Society, 1907.

Reist, Katherine Kennedy. *A Church for China A Problem in Self Identification, 1919–1937*. Ph.D. thesis, Ohio State University, 1983.

Richard, Timothy. *The New Testament of Higher Buddhism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1910.

Schmidt-Glintzer, Helwig. *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Steiner, 1976 (Münchener Ostasiatische Studien 12).

Shengyan 聖嚴 [Sheng Yen](Hg.). *Bijiao zongjiaoxue* 比較宗教學. Taibei: Taiwan zhonghua shuju 臺灣中華書局, 1969.

Shengyan 聖嚴 [Sheng Yen]. *Xuefo qunyi* 學佛群疑. Taibei: Fagu wenhua 法鼓文化, 1999 (auch: The Society for Buddhist Education for Modern Time 佛教現代教育學會, http://buddhawaynet.blogspot.com/2009/12/blog-post_4952.html).

Sima Qian 司馬遷. *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1959.
Song Yuren 宋育仁. *Caifengji* 采風記. o.O., 1894.
Sun, Anna Xiao Dong. *Confusions over Confucianism. Controversies over the Religious Nature of Confucianism, 1870–2007.* Ph.D. thesis, Princeton 2008.
Tarocco, Francesca. „*The Making of 'Religion' in Modern* China“. In Nile Green; Mary Searle-Chatterjee (Hgg.), *Religion, Language, and Power*. New York; London: Routledge, 2008: 42–56.
Tarocco, Francesca und Timothy Barrett. „East Asian Religion Unmasked. A New Genealogy“. *Dangdai zongjiao* 當代宗教 4 (2006): 37–43.
Wang Binggang 汪秉剛. *Zongjiao dagang* 宗教大綱. Beijing: Daode xueshe 道德學社, 1923.
Wang Zhixin 王治心. *Zhongguo lishi de shangdiguan* 中國歷史的上帝觀 (Die Gottesidee im Wandel der chinesischen Geschichte). Shanghai: Zhonghua jidujiao wenshe 中華基督教文社, 1926.
Wilke, Annette und Esther-Maria Guggenmos (Hgg.). *Im Netz des Indra: Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*. Wien u.a.: Lit, 2008.
Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen* [PU], neu hrsg. von Joachim Schulte. Berlin: Suhrkamp, 2011.
Wong Man-kong. „Timothy Richard and the Chinese Reform Movement“. *Fides et historia* 31, no. 2 (1999): 47–59.
Xie Fuya 謝扶雅. Zongjiao zhexue 宗教哲學 [Philosophy of Religion] (orig. 1928; 2. Aufl 1939). Hong Kong: Tuhong Yinshua 圖鴻印刷, 1959.
Xie Songgao, 謝頌羔: *Zongjiaoxue ABC*宗教學 ABC. Shanghai: *Shijie shuju* 世界書局, 1928, 2. Aufl. 1929.
Yan Fu 嚴復 (Übers.) (1853–1921) / Adam Smith [Simi Yadan 斯密亞丹]: *Yuanfu* 原富 [orig.: „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“]. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1931 (Übers. 1902) (*Yan yi mingzhu congkan* 嚴譯名著叢刊).
Yeh, Wen-hsin. *The Alienated Academy. Culture and Politics in Republican China, 1919– 1937*. Cambridge/Mass. u.a.: Harvard Univ. Press, 1990.
Yip, Ka-che. *The Anti-Christian Movement in China, 1922–1927, with special Reference to the Experience of Protestant Missions*. Ph.D. thesis, Columbia University 1970.
Zetzsche, Jost. „Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung“. In *Fallbeispiel China. Beiträge zur Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, hrsg. von Roman Malek. Nettetal: Steyler Verlag / Sankt Augustin: China-Zentrum, 1996: 29–88
Zetzsche, Jost. *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Nettetal: Steyler Verlag, 1999.
Zhou Zuoren 周作人. „*Samanjiao de lijiao sixiang* 薩滿教滿教的禮教思想“ [1925]. In *Lunhuji* 論虎集. *Zhou Zuoren zibian wenji* 周作人自編文集. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe 河北教育出版社, 2002: 219–221.

Zhuo Xinping 卓新平 (Hg.). *Zhongguo zongjiaoxue 30 nian, 1978–2008* 中國宗教學30年, 1978–2008 [Thirty Years of Studies on Religion in China]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2008.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3. Aufl. Leiden: Brill, 2007 (1959).

English summaries

MICHAEL BERGUNDER: „Religionsvergleich“ in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts? Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“

Since the 20th century, the Sant tradition of the 15th–17th centuries is often seen as a predecessor of modern Hinduism. David Lorenzen has used it as an important example in his provocative essay, ‘Who Invented Hinduism’, to show that the modern concept of Hinduism has older roots than the 19th century. However, this strategic appropriation has overshadowed the fact that the Sant tradition moved between the Sufi and (Nath-)Yogi traditions, and set itself apart from the rest by claiming to reach a union with God without the assistance of any established institution, be it brahmanical rituals, institutional Islam, or anything else. From this viewpoint, the Sant poets developed an elaborate comparative perspective for the Indian context, which was not based on a dichotomy between Muslim and Hindu traditions but adopted a more plural approach. In the 19th century, these aspects of the Sant tradition became important when Indian reformers were confronted with Western concepts of “religion” and searched for Indian traditions that would express similar concepts. However, in that process, the Sant tradition was decontextualized and appropriated for strategic use. This development reached another level when, in the 20th century, the Sant tradition changed from being the predecessor of “religion” into becoming the antecedent of modern concepts of Hinduism. This article attempts to get behind this change, back to the Sant tradition and its sources, to place the later developments in their proper context.

MAX DEEG: Religiöse Identität durch Differenz und Abgrenzungsdiskurs als indirekte Anerkennung von Gemeinsamkeit: chinesisch-buddhistische Apologetik und ihr „Religions“begriff

This chapter discusses discourses of (religious) difference as an area where a meta-concept “religion” can be grasped in a pre-modern context. The examples are mainly taken from the Chinese inter-religious apologetic and critical discourse which recognizes, despite all differences, that even the opponent belongs to the same category (*jiao*, “(religious) teaching”) and represents the same transcendent

reality, the *Dao*. It is argued that this reflects a meta-concept of "religion" in the modern sense more than any attempt to establish a one-to-one semantic correspondence of non-Western terms and "religion".

Oliver Freiberger: Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus

This chapter discusses various questions regarding the concept 'religion' that are related to early Buddhism. First it shows, by revisiting scholarly writings from the late 19th and early 20th centuries, that scholars of religion did not agree at all whether or not early Buddhism should be classified as a 'religion'. The fact that there was a variety of definitions of religion, which could or could not include early Buddhism, shows that it is not helpful to speak of 'the' European concept of religion. Second, the chapter examines canonical Pāli texts and asks whether the segment in society that we would call 'religion' (being intentionally broad, considering the variety of definitions) was identified as such already by the ancient authors. It shows, by looking at particular terms and concepts, that the authors did indeed identify a religious field on which Buddhist monastics competed with other religious experts (ascetics and Brahmins). In the third part, the chapter discusses the use of the term *pāṣaṇḍa* in Emperor Aśoka's inscriptions. It argues that Aśoka referred to 'religions' in the modern sense – to social institutions that have religious experts and laypeople and particular, distinguishable worldviews. The chapter concludes by arguing that the suggestion that the concept 'religion' was an exclusive invention of modern European history must be dismissed.

Christoph Kleine: Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien

This article is based on the theoretical premise that "religion" can be seen as a social system in accordance with N. Luhmann. Although this approach does not depend on the existence of a semantic equivalent in a given culture to justify the use of the term "religion" in that specific context, it can nevertheless be useful to ask whether the

culture in question developed structural analogies to the "religious-secular-distinction" by way of classification. Taking three examples from pre-modern Japan – Kūkai, Nichiren, and Tominaga Nakamoto – it is shown that the Japanese did in fact treat Buddhism, Confucianism, Daoism, Brahmanism, and Shintō as members of the same polythetic class alternatively denoted as *kyō* ('teaching'), *dō* ('way') or *hō* ('law'). These terms themselves are evidently no exact equivalents to the so-called modern European term "religion", a term that is rendered as "*shūkyō*" in modern Japanese. On the other hand it is obvious that the premodern Japanese treated traditions that we habitually call "religion" as belonging to a certain category, class, or as subsystems of the social system religion. It is suggested that the respective class was not only formed with a view to the family resemblances of their members, but – at least in a later process of reflection – primarily by ascribing a particular function to the class and its potential members as a feature with a high cue validity. It seems that the alleged competence to cope with contingency was seen as such a feature. The more a tradition was believed to be capable of fulfilling this function it was regarded as a prototypical member of the class. However, the class prototype and the main features that constitute the class are variable.

Karénina Kollmar-Paulenz: „Religions"terminologie im tibeto-mongolischen Elitendiskurs des 18. Jahrhunderts

The spread of Tibetan Buddhism in the *Mongolian* regions from the late 16th century onwards led to confrontations between Buddhist monks and indigenous religious specialists, the male and female shamans. These encounters have been told and retold in a variety of Mongolian sources belonging to different literary genres (among others, historical chronicles, biographies, juridical texts, terminological dictionaries, letters and petitions to banner regets). On the basis of a close examnination of the terminology used in these works to denote the Buddhist and non-Buddhist concepts as well as the religious protagonists, individuals and groups, the paper analyses the terminological development of an autonomous field of "religion" in the Mongolian knowledge cultures from the 17th century up to the 21st century. The microstudy is set in the greater context of a "global history of religion", a concept that aims to broaden the theoretical perspectives on "religion" by engaging with non-European (here : Asian) intellectual concepts.

Hans Martin Krämer: An der Schwelle zum modernen Religionsbegriff: Der Beitrag japanischer Buddhisten, 1850–1880

A dominant interpretation of the way the modern concept of religion took shape in nineteenth-century Japan, recently reinforced through the reception of postcolonial studies, has been to argue for the predominance of the Western, i.e. Christian, paradigm. According to this view, Protestant notions of religion, mediated by Western missionaries, came to dominate Japanese understandings of religion, as visible in the religious policy of the modern Japanese state. In contrast, the contribution of indigenous actors, most importantly that of religious specialists themselves, has been largely overlooked. Representatives of both Shintō and Buddhism were forced to articulate their own role in the modernizing society when the new Meiji state began searching for an appropriate religious policy in 1870. In the Buddhist (especially True Pure Land) reactions, two things become apparent. One, Buddhists were ready to embrace new concepts reflecting a new order of knowledge, but did so with their own agenda in mind, such as when they demanded a degree of freedom from state interference. Two, while resorting to new terminology, their thinking at the same time reflected older precedents, such as the traditional figure of "mutual dependence of kingly law and Buddhadharma" (ōbō buppō sōi). Buddhist reactions to early Meiji-period religious policy thus show that the appropriation of "religion" rested equally on foreign models and indigenous initiative and precedence.

Christian Meyer: Der moderne chinesische „Religionsbegriff" *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis. Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts

This article sets out to investigate steps in the 'translingual' processes of translating and adapting the Western concept of 'religion' in the Chinese discursive context. While the term *zongjiao* (in Japanese pronounced as *shūkyō*) was first coined in Japan in the late 19th century the re-introduction and adaptation in China occurred under very different conditions in the first decades of the early 20th century. While the main steps of the process have been examined earlier this article selects three cases of how the Chinese bi-syllabic neologism *zong-jiao* was appropriated relating the term back to earlier meanings and usages of its components. In each of the three cases

(Liang Qichao, Xie Fuya and the author of a popular-religious introduction, Wang Binggang) especially the character *zong* is interpreted in very different ways. As a methodological approach the article refers to Lydia Liu's idea of translingual practice which relates the practice of translation strictly to its discursive conditions.

Martin Repp: Äquivalente Begriffe zum Religionsbegriff in den Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Jesuiten im Japan des 16./17. Jahrhunderts

This article investigates terms in European and Japanese sources of the 16./17. centuries, which were used for the modern word "religion". The Jesuit missionaries understood *religio* in the contemporary meaning of a "monastic order". In their encounter with Buddhists and Shintoists they employed *lex* (or *lei*, law) in the sense of today's "religion", for example in expressions such as the "laws of Japan", the "law of the *kami* (deities)", the "laws of Śākyamuni" or "God's law" (i.e. Christianity). The European expression "Śākyamuni's law" corresponds directly with the Japanese Buddhist expression *buppō*, meaning Buddha's law or dharma. Later, during the time of persecution (ca. 1638–1889), the Japanese legal term for "Christian religion" was *kirishitan shūmon* (teaching gate of the Christians). During the beginning of the Meiji Period, the concrete expression *shūmon* was then replaced in legal texts by the rather abstract term *shūkyō* (religious teaching) which is still today in general use as denotation for the Western term "religion".

Martin Riesebrodt: Religion als analytisches Konzept und seine universale Anwendbarkeit

The concept of religion is in a state of crisis. Whereas contemporary functionalist sociology has overgeneralized it, postmodern deconstructionism has extremely limited it. Against both Riesebrodt defends a general, content-based concept of religion by focusing on the institutionalized practices of ordinary people across traditions and historical epochs. He argues that it is not the linguistic term and its potential equivalents in other languages that legitimate the concept of religion, but the meaning of practices. And there are common meanings all religions of all times have institutionalized in the liturgies that inform their religious practices, namely the promise that superhuman powers can assist humans averting misfortune, help

them coping with crises, and deliver temporal blessings or even eternal salvation.

Ulrike Roesler: Die Lehre, der Weg und die namenlose Religion: mögliche Äquivalente eines Religionsbegriffs in der tibetischen Kultur

The Tibetan language has several words that are similar to, but not identical with the word "religion", the closest equivalents being *chos* and *chos lugs*. However, on the one hand *chos* became particularly closely linked with Buddhism, and on the other hand composite expressions with *chos* can also be used for the secular order of society. For both reasons the word is no exact equivalent of "religion". The article explores the Tibetan vocabulary for religious doctrine, religious practice, various religious groups, and religion as opposed to the secular sphere. It then analyses several passages from Tibetan works and argues that religions are perceived and described as competing, but therefore also analogous phenomena. It therefore seems justified to say that – even without an exact lexical equivalent – Tibetan authors have an implicit concept of "religion" that could be described in terms of Wittgenstein's "family resemblances".

Peter Schalk: Tamil Concepts for Religion

Our task is to find terms for "religion" in the history of the Tamils. An attempt to search terms for "ritual" in the history of the Tamils, has already been accomplished.

There are some scholars who ascribe to the Tamils an initial, "almost" non-religious state during the pre-Pallava period. It would be vain in this case, not only to search for religiosity but also for concepts about religiosity. Our goal is to show that Tamil speakers have always understood not only to speak religiously – that should be taken for granted – but also to to talk *about* religion.

There are two high-frequency terms in Tamil, which we today normally translate with 'religion', namely *camayam* and *matam*. Both are tamilisations from Sanskrit *samaya* and *mata*. The etymology of *camayam/samaya* (or *matam/mata*) does not get us into the proximity of the two etymologies of *religio* as 'binding' and 'repeating'. *camayam* means 'coming together', 'assembly' and then also the result of a cohesive meeting, namely 'convention' 'contract'. It is the context, which determines whether a political, economic or

religious ‘coming together’ is envisaged and what the nature of the convention is. *Camayam* belongs both to a religious and to a secular context.

The concept c*amayam* was not frequent before the 6th century. Then, the work *Maṇimēkalai tuṟavu*, used it intensively alongside with other works. That brings us to the problem of how religious specialists spoke about their religion in the Pre-Pallava period before *camayam* became frequent.

The relation between *camayam* and *matam* is also taken up. Both concepts are studied in the Pallavaperiod, the Cōḻaperiod and the colonial period. The following works were consulted: *tirukkuṟaḷ* und *nālaṭiyār*, *cilappatikāram* and *maṇimēkalai tuṟavu*, *tēvāram*, *tiruvācakam* und *tiruvātavūraṭikaḷ purāṇam*, *nīlakēci*, *pēriyapurāṇam*, *civañāṉcittiyār*, and *tirukkalampakam*.

A study of the influence from the colonial period on the language use of religion among Tamil speakers is ending the presentation.

Die Beiträger

MICHAEL BERGUNDER ist Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg.

Forschungsinteressen: Moderne südindische Religionsgeschichte, Esoterik und Neue religiöse Bewegungen im globalen Kontext, Pfingstlich-Charismatisches Christentum.

Ausgewählte Veröffentlichungen: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011): 3. „Saiva Siddhanta as a universal religion: J. M. Nallasvami Pillai (1864–1920) and Hinduism in colonial South India". In *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India*. Ed. by Michael Bergunder, Heiko Frese, and Ulrike Schröder. New Delhi 2011, S. 30–88. „What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies". *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 9–36.

MAX DEEG ist Professor für Buddhist Studies und Religious Studies an der Universität Cardiff, UK.

Forschungsinteressen: Geschichte des indischen Buddhismus, Verbreitungsgeschichte des Buddhismus nach Ostasien, Rezeptionsgeschichte asiatischer Religionen.

Ausgewählte Veröffentlichungen:„Show Me the Land Where the Buddha Dwelled …" – Xuanzang's 'Record of the Western Regions' (Xiyu ji): A Misunderstood Text? *China Report* 48 (2012): 89–113. „Sthavira, Thera, and '*Sthaviravāda' in Chinese Buddhist Sources". In *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*. Hrsg. von Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, Santi Pakdeekham. Chiang Mai 2012, 129–163; „Secular Buddhist Lineages – The Śākyas and Royal Descendencies in Local Buddhist Legitimation Strategies". *Religions of South Asia* 5.1/2 (2012): 189–207; *Das Lotos Sutra*. Darmstadt 2007 (2. Aufl.).

OLIVER FREIBERGER ist Associate Professor für Asian Studies und Religious Studies an der University of Texas at Austin, USA.

Forschungsinteressen: Indischer Buddhismus, Askese, Theorie und Praxis der vergleichenden Methode in der Religionswissenschaft.

Ausgewählte Veroeffentlichungen: „The Disciplines of Buddhist Studies: Notes on Religious Commitment as Boundary-Marker". *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (2007) [2009]: 299–318. „Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Micro-Comparison of Religious Discourses". *History of Religions* 50.2 (2010): 162–192. *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung* (mit Christoph Kleine). Göttingen 2011.

CHRISTOPH KLEINE ist Professor für Religionsgeschichte an der Universität Leipzig.

Forschungsinteressen: Japanische Religionsgeschichte; ostasiatischer Buddhismus; Säkularität in der japanischen Vormoderne; religiöser Nonkonformismus; Theorie und Methode der Religionswissenschaft.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Der Buddhismus in Japan: Geschichte, Lehre, Praxis*. Tübingen 2011. *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen 2010 (zusammen mit Oliver Freiberger). *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie*. Frankfurt a. M. et al 1996. „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung". In *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*. Hrsg. von Michael Stausberg. Berlin 2012, 65–80. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zum Nutzen der außereuropäischen Religionsgeschichte für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18.1 (2010): 3–38.

KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ ist ordentliche Professorin für Religionswissenschaft und Zentralasiatische Kulturwissenschaft an der Universität Bern (Schweiz).

Forschungsinteressen: Religionsgeschichte Tibets und der Mongolei, mongolischer buddhistischer Kanon, religionswissenschaftliche Theorie und Methode.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Bern 2007. „Religion und Öffentlichkeit in der tibetischen Exilgesellschaft". In: *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*. Hrsg. von M. Delgado/A. Jödicke/G. Vergauwen (Religionsforum 4). Stuttgart 2009, 199–217; *Die Mongolen*. München 2011.

HANS MARTIN KRÄMER ist Professor für Japanologie an der Universität Heidelberg.

Forschungsinteressen: Japanische Bildungs- und Religionsgeschichte; Mensch und Natur; Begriffsgeschichte.

Ausgewählte Veröffentlichungen: Herausgeber des Themenschwerpunkts „Defining Religion, Defining Heresy in Modern East Asia". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009): 5–125; „Beyond the Dark Valley: Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law". *Japanese Journal of Religious Studies* 38.1 (2011): 181–211; *Zwischen europäischem Wissen und eigener Tradition: Zur Aneignung und Übersetzung von Religion in Japan, 16. bis 20. Jahrhundert*. Habilitationsschrift Ruhr-Universität Bochum, Juli 2012.

CHRISTIAN MEYER ist Privatdozent an der Universität Erlangen-Nürnberg und gegenwärtig Member am Institute for Advanced Study in Princeton für das akademische Jahr 2012–13.

Forschungsinteressen: Religion(en) in China, besonders Konfuzianismus, Christentum und Religionspolitik sowie komparative und theoretische Ansätze der Religions- und Kulturwissenschaft.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Die chinesische ‚Entdeckung' der Religionsgeschichte. Studien zur Rezeption westlicher Religionswissenschaft in China 1912–1949* (Habilitationsschrift). „Negotiating Rites in Imperial China: The Case of Northern Song Court Ritual Debates from 1032 to 1093". In: *Negotiating Rites*. Hrsg. von Ute Hüsken und Frank Neubert (Oxford Ritual Studies Series). Oxford; New York, 2011, 99–115. Special Issue „Beyond the Market: Exploring Religious Fields in Modern China". *Religion* 41/4 (2011) (Hrsg. und Einleitung, zusammen mit Thoralf Klein).

MARTIN REPP ist Privatdozent für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

Forschungsinteressen: Buddhismus (insbesondere Buddhismus des Reinen Landes), japanische Neureligionen (insbesondere Aum Shinrikyo), sowie intra- und interreligiöse Kommunikation.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Honens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*. Wiesbaden 2005. „Aum Shinrikyo and the Aum Incident – A Critical Introduction". In: *Controversial New Religions*. Hrsg. von James R.

Lewis und Jesper Aagaard Petersen. Oxford; New York 2005, 153–194. Hrsg. zusammen mit Inoue Yoshiyuki, *Mondō to ronsō no bukkyō – Shūkyō-teki komyunikēshon no shatei* (Buddhism of didactic conversations and disputations – The range of religious communication). Ryukoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūsho Sōsho No. 27. Kyoto 2011.

MARTIN RIESEBRODT ist Professor Emeritus für Religionssoziologie an der University of Chicago.

Forschungsinteressen: Religionstheorie, Fundamentalismus, Askese, klassische Sozialtheorie.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München 2007. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. München 2000. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen 1990.

ULRIKE ROESLER ist Lecturer in Tibetan and Himalayan Studies an der Universität Oxford.

Forschungsinteressen: Die narrative Literatur Indiens und Tibets, die Aneignung des Buddhismus in Tibet, und insbesondere die Geschichte der frühen Kadampa-Schule des Buddhismus in Tibet.

Ausgewählte Veröffentlichungen: *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet. Indische und tibetische Traditionen im dPe chos des Po-to-ba Rin-chen-gsal*. Wiesbaden 2011. Linda Covill, Ulrike Roesler, Sarah Shaw (Hrsg.), *Lives Lived – Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions. Proceedings of the Conference held in Oxford, 28–29 April 2007* (OCBS Monograph Series) Boston 2012.

PETER SCHALK ist Professor Emeritus für indische Religionen an der Universität Uppsala.

Forschungsinteressen zurzeit: Religionen unter Tamilen und Sinhalas, Religionen im sozialen Konflikt in Südasien.

Ausgewählte Veröffentlichungen: „Bekehrung als Vollendung im Hinduismus“. In: *Interreligiöse Verständigung und Religionswechsel. VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposion, Marburg*. Berlin 2010, 167–196. „Fundamentalism, Ultimate Truth, Absolutism, Inerreancy and Armed Conflict in Sri Lanka“. In *Fundamentalism, in*

the Modern World 1. Ed. by Ulrika Mårtensson et al. London 2011, 53–74. „On Resilience and Defiance of the Ilatamil Resistance Movement in a Transnational Diaspora“. In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe*. Ed. by Volkard Krech, Marion Steinicke. Leiden 2012, 391–412.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Historia Religionum

Series Inaugurata a Carl-Martin Edsman et Geo Widengren,
Continuata a Jan Bergman, Anders Hultgård et Peter Schalk
Editor-in-Chief: Peter Schalk

---

1. Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. 1961.
2. Carl Gustav Diehl, *Church and Shrine*. 1965.
3. Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*. 1968.
4. Jan Bergman, *Isis-Seele und Osins-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27, 4–5*. 1970.
5. Haralds Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. 1972.
6. Anders Hultgård, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. 1. Interprétations des textes*. 1977.
7. Anders Hultgård, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. 2. Composition de l'ouvrage, textes et traductions*. 1982.
8. Gudmar Aneer, *Imām Rūḥullāh Khumainī, Šāh MuŽammad Riẓā Pahlavī and the Religious Tradition of Iran*. 1985.
9. Gösta Lindesskog, *Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche*. 1986.
10. Jarl Ulrichsen, *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*. 1991.
11. Eric Segelberg, *Gnostica – Mandaica – Liturgica*. 1990.
12. Håkan Rydving, *The End of Drum-Time. Religious Change among Lule Saami, 1670s-1740s*. 1993. 2nd rev ed. 1995. 3rd ed. 2004.
13. Peter Schalk, Editor-in-Chief. *A Buddhist Woman's Path to Enlightenment. Proceedings of a Workshop on the Tamiḷ Narrative* Maṇimēkalai, Uppsala University, May 25–29, 1995. 1996.
14. Peter Schalk, Editor-in-Chief. Michael Stausberg, Co-Editor. *"Being Religious and Living through the Eyes". Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman*. 1998.
15. Klemens Karlsson, *Face to Face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art*. 2000.
16. Gabriella Gustafsson, Evocatio Deorum. *Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. 2000.
17. Peter Schalk, Editor-in-Chief. Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine, Co-Editors. *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. 2001.
18. Erika Meyer-Dietrich, *Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionsökologischer Sicht*. 2001.
19. Peter Schalk, Editor-in-Chief. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam*. Part 1. Prologue. The Pre-Pallava and the Pallava Period. 2002.

20. Peter Schalk, Editor-in-Chief. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḻakam and Īḻam.* Part 2. The Period of the Imperial Cōḻar. 2002.
21. Olof Sundqvist, *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea society*. 2002.
22. Peter Schalk, Editor-in-Chief. *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. 2003.
23. Peter Schalk, *God as a Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Īḻam Tamiḻ Refugees in Stockholm, Sweden*. 2004.
24. Peter Schalk, Vädi *into* Vanniyalāttō. *Transformation of Images of the Lankan* Väddō. 2004.
25. Peter Schalk, Editor-in-Chief, & Astrid von Nahl, Co-Editor, īḻam < sīhaḷa? *An Assessment of an Argument.* 2004.
26. Peter Schalk, Editor-in-Chief, & Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid von Nahl, Co-Editors, *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*. 2005.
27. Håkan Rydving, Editor, *Al-Ṭabarī´s* History. *Interpretations and Challenges*. 2007.
28. Peter Schalk, Herausgeber, *Die Lehre der Befreiungstiger Tamiḻīḻams von der Selbstvernichtung durch göttliche Askese*. 2007. (Endast som e-bok.)
29. Birgitta Farelius, *Origins of Kingship Traditions and Symbolism in the Great Lakes Region of Africa*. 2008.
30. Peter Schalk, Editor-in-Chief, & Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl, Co-Editors. *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte.* 2010.
31. Maren Bellwinkel-Schempp, *Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf. Zur Identitätskonstruktion der Dalits in Kanpur, Indien.* 2011.
32. Peter Schalk, Editor-in-Chief, & Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl, Co-Editors. *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs.* 2013.